جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
فرع البنات - القاهرة
قسم العقيدة والفلسفة

دراسات فى الفلسفة الإسلامية فى المشرق

دكتورة/ ماجدة محمد كامل درويش
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد

الناشر
مصر للخدمات العلمية
٧٣ م شارع مصر والسودان
حدائق القبة



مقدمـــــــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والســلام علـى أشـرف المرسـلين النبـى الأمين وعلى آله وأصحابه ومن دعى بدعوته إلى يوم الدين.

وبعــــد...

تمثل الفلسفة الإسلامية قمة النشاط العقلى فى الحضارة الإسلامية سـواء فى الشرق أو الغرب، ومن الطبيعى أن ترتبط بفترات إزدهـار هـذه الحضـارة وإنحدارها لأنها تعـبر عـن نبـض الحيـاة منهـا، فيكشـف لنـا التـاريخ عـن أنهـا شهدت عصوراً ذهبية، كما مرت بأوقات عصيبة وأحياناً خانقة بل أنها عـبرت عن قوتها وضعفها ووصولها إلى السلطة السياسية بتشجيع الخلفاء للفلاسفة بل وأحيانـا تلقـى الفلاسـفة فـى غيـاهب السـجون، أو مـداراه الحكـام فــى فـترات الضعف، ولذلك فقد ظلت معبرة عن الاتجاهات الفكرية فى العالم الاسلامى.

وهذه محاولة لتبسيط الفكر الفلسـفى الإسـلامى فـى أوج الازدهـار فـى المشرق والمغرب، فرغم أن الكندى كـان أول مـن فتـح البـاب لمـن أتـى بعـده للبحث الفلسفى فى الفكـر الإسـلامى إلا أنـه كـان فيلسـوفاً عملاقـاً فـاجمع بيـن ايمانه الدينى فى كل فكـرة كتبهـا وبيـن حبـه للفلسـفة وعلـى نفـس النهـج سـار الفلاسفة بعده أمثال الفارابى وابن سينا.

فهذه دراسات فــى الفلسـفة الإسـلامية فـى المشـرق حـاولت فيهـا تبسـيط المعلومات وشمولها لتثير فى القارئ الشوق إلى المعرفة الفلسفية ولعلها تجيـب عن بعض التساؤلات التى تدور فى نفسه، ولعلها ترفع أصابع الاتهام الموجهه ناحية الفلسفة والبحث الفلسفى السليم.

وأسأل الله تعالى أن أكون قد وفقت فى هذه الدراسة.





الفلسفة الإسلامية فى المشرق

تمهيد :

إن دراسة الفلسفة الإسلامية كدراسة أى نوع من النشاط العقلى الذى يقوم به الإنسان فى سبيل الوصول إلى المعرفة العقلية الحقه إلا أن هذا النشاط مرتبط إرتباطا ضروريا بإنتمائه للدين الإسلامى فإذا كنا نعرف الفلسفة بأنها محبه الحكمة فإن هذا المعنى لا يبعد كثيرا عن تعريفنا للفلسفة الإسلامية إلا أنها مرتبطة بالمصادر الإسلامية التى يستقى منها الفكر معلوماته وأدلته بل وطرق الإستدلال وهى متمثلة فى المصادر الشرعية كالقرآن والسنه بل والإجماع.

إذن فالفلسفة الإسلامية تتعرض لنفس القضايا الميافيزيقية التى تتعلق بها أى فلسفة، ولكنها تستقى أدلتها من المصادر الإسلامية الأصيلة.

ومن تلك القضايا، القضايا الطبيعية، مبحث الوجود والألوهيه قدم العالم أو حدوثه، علم الله بالجزئيات، أو قضايا سمعية كالأرواح والملائكة والجن، البعث.

ومن هنا كان من الضرورى معرفة طبيعة النشاط العقلى والأهداف التى يقوم من أجلها بهذا النشاط ، ولذلك نجد محاولات الفلاسفة من تعريف الفلسفة.

فالكندى مثلا يرى أن الفلسفة " أعلى الصناعات الإنسانية منزله وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التى حدها علم الأشياء بحقائقها، بقدر طاقة

الإنسان لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابه الحق، وفى عمله العمل بالحق"(١) .

وله تعريف آخر نقله عن أفلاطون أن الفلسفة " علم الأشياء الأبدية الكلية أنياتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان "(٢) .

وتعريف الكندى الأول يعبر فيه عن رأيه ومع ذلك فهو لا يتعارض مع التعريف الثانى بل أنه يعضده.

وهناك تعريف معاصر للفلسفة يعرفها بأنها : المحاولات التى يبذلها الإنسان عن طريق العقل وطريق التصفية ليصل بها إلى معرفة الله(٣) .

ويفهم من ذلك أن شيخنا يعتبر طريق الفلسفة العقلية وحده لا يكفى أن يوصف صاحبه بفيلسوف بل أنه نصف فيلسوف، ولا يكتمل له هذا الوصف إلا إذا قام بالكشف عن الإله ثم أتصل به كما يفعل صوفية الهند وغيرهم الذين يصلون إلى ذلك عن طريق التصفية.

ونفس هذا الرأى قد أرتآه الإمام الغزالى فى كتابة المنقذ من الضلال وكتابة "تهافت الفلاسفة" حيث رأى أن الاقتصار على العقل فى مسائل ما وراء الطبيعة طريق ناقص ولا يؤدى وحده إلى الحكمة، ولكى تحصل الحكمة لابد من (الكشف عن الإله ثم الإتصال به).

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية (فى الفلسفة الأولى) ص ٩٧.

(٢) رسائل الكندى الفلسفية (رسالة الحدود) ص ١٧٢.

(٣) التفكير الفلسفى فى الإسلام ، د/ عبد الحليم محمود ، ج ٢ ، ص ٢٧.

ولو نظرنا لهذا التعريف الذى يعرضه الإمام عبد الحليم محمود لوجدنا أن التصفية التى ذكرها لا تتحقق بدون الإرتياض، لأن طريق العقل يؤدى إلى نتائج متعارضة.

إما طريق التصفية فلا يتم ذلك دفعة واحدة وإنما يسير فيه الإنسان خطوه خطوه فينقل فى المقامات والأحوال - التى يذكرها الصوفية فى كتبهم - حتى يصير سره - على حد تعبير ابن سينا - مرآه مجلوه بها شطر الحق. أى يحصل له المعرفة أو الكشف.

فمعارفه إذن مفاضه عليه من مصدر النور والهدايه، وإذا كان أصحاب البحث العقلى لا يزعم واحد منهم أنه اتصل بالله فالمعروف عن رجال التصفية : إنهم يتصلون به سبحانه.

وهذا الرأى الصوفى الأشراقى يصدق على جميع المتصوفه سواء كان التصوف إسلامى أو هندى أو نصرانى.

أنه رأى فيثاغورس، وأفلاطون، وأفلوطين، والفارابى وابن سينا وابن طفيل.

وبالرغم من أن ابن سينا شغلته الحياه والجاه والسلطان لذلك لم يكن من الملتزمين بطريق التصفيه ومع ذلك اعتقد بحصوله واعتبره طريق للحكمة والمعرفة.

ومحاولة حصر جميع التعاريف الإسلامية للفلسفة أمر عسير ولذلك لابد أن نسلم بأن الفلسفة مفهوم عام يصدق على جهود عقلية متنافرة لا يجمع بينها

سوى تلك المجالات أو الموضوعات المشتركة بقسميها القسم التقليدى الميتافيزيقى، والقسم الإسلامى الذى أدخل موضوعات جديدة جمعت عناصرها من المشكلات الكبرى التى واجهت الفيلسوف فى بحثه عن الحقيقة أو فى محاولته وضع تفسير شامل للعالم أو تفسير طبيعة الإنسان ووضعه بين الكائنات، وحل مشاكله التى يتفلسف من أجل فهم مصادرها والتوافق معها.

وللفلسفة مناهج مختلفة تجمع بين جوانبها بين البحث النظرى والمنهج الرياضى الإستنباطى كما تستفيد بالمنهج العلمى الاستقرائى إلا أنها لا تستعمل المنهج التجريبى، كما تجمع بين مناهج الفلاسفة والمتكلمين فى قضاياها إلا أنها تأخذ طريق البرهنه على تلك القضايا بطريقة عقلية بعيدة عن النصوص الشرعية، ولذلك نجد بعض مفكرى الإسلام يلجأون لحلول عقلية بعيدة عن المصادر الشرعية ومعطياتها فكانت نتائجهم مخالفة مخالفة صريحة لما علم من الدين بالضرورة فكان لذلك آثاره السلبية على الفلسفة بل وعلى الرأى العام الإسلامى فحولت النظرة إلى الفيلسوف إلى نظرة شك وإرتياب حتى رمى الفيلسوف بالكفر لمجرد بحثه فى الفلسفة رغم أن البعض لم يسقط فى تلك الهاوية، ومن هذه القضايا القول بقدم العالم وموضوع علم الله بالجزئيات لان بعض الفلاسفة تنقل عن أرسطو أن الله لا يعلم إلا الأمور الكلية وهذا مخالف للنص الشرعى وهو قوله تعالى : "وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبه فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين "(١) .

---

(١) سورة الإنعام ، آيه ٥٩.

وقد تأثر هؤلاء الفلاسفة بالفكر الوثنى وبـالآراء اليونانيـة وليس معنـى سقوط البعض أن الجميع سقط بل أن ذلك يفتح البحث أمـام الراغبيـن فـى التعرف على الحقائق الإسلامية التى أمرنا بالإعتقاد بها كما دعى إليها القـرآن على ما سوف ابين قريبا.

أصالة الفلسفة الإسلامية

الخوض فى ذلـك الموضـوع يحتـوى علـى جوانـب كثيرة إلخصها فـى النقاط التالية :

- هل عرف العربى قبل وبعد الإسلام البحث الفلسفى ؟
- موقف المصادر الشرعية ممثلة فى القـرآن الكريـم مـن البحـث والنظـر العقلى والفلسفى.
- نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام.
- العوامل التى ساعدت على ظهور الفلسفة الإسلامية.
- خصائص الفلسفة الإسلامية .

اولا : حال العرب قبل ظهور الإسلام :

اختلف الكاتبون حول الحياة الفكرية عنـد العـرب قبـل الإسـلام بيـن مـن رأى عندهم نضج فكـرى كأستعداد لتقبل الوحـى وتلقيـه، دون رجـوع لمنهـج فلسفى سليم، وإنمـا كـان المرجـع فـى ذلـك للديانـات التـى كـانت موجـودة فـى جزيرة العرب فى الجاهلية كاليهودية والمسيحية، كما وجـدت ديانـات وضعيـة كالثانوية عند المجوس والصائبة كل ذلك أتـاح للعـرب فرصـة الأطـلاع علـى بعض الأفكار الدينية والتى تحتاج للعقل والتفلسف لفهمها مما يتيح لهم معرفـة

أنـواع مـن النظـر العقلـى الفلسـفى المتصـل ببعـض قضايـا مــا وراء الطبيعــة كالألوهيه وقدم العالم أو حدوثـة والأرواح والملائكـة والجـن والبعـث ... إلـى غير ذلك .

وقد تأثر العرب فى أشعارهم ببعض تلك القضايا التـى مثلـت جـزء مـن ثقـافتهم فجـاءت القضـايا الميتافيزيقيـة فـى ثنايـا الأشـعار التـى كــانت متعـدده الأغـراض وكـانت غالبـا تبـدأ بـالغزل والفخـر وذكـر الأنسـاب وبعـض الحكـم والخبرات ثم تتحدث بعد ذلك عـن الهـدف الـذى مـن أجلـه انشـدت كـالمدح أو الرثاء إلى غير ذلك .

وكان لدى العرب طائفة من الحكماء الذين يتميزون بدراسة واســعة فـى الطب والحكمة ومعرفة الأمثال والأنساب كالحارث بن كلـده الثقفـى واكتـم بـن صيفى بن رباح.

إلا أن هذه الحكم والمعارف لا تعدو أن تكون معلومــات أوليـة لا تصـل لدرجة العلم أو البحث المنظم، ولكنها لا تصل لمذهب فكرى متكامل العنــاصر أو واضح المعالم.

فكان كل ذلك بمثابــة وجـود للإسـتعداد الفطـرى النشـط المؤهـل إذا أمـد بالعلم الراسخ على المجابهه والمناقشة والإقناع.

وهناك رأى آخر يرى إنعدام الفكر الفلسفى لدى العرب ويرجع ذلك إلـى طبيعة العربى نفسه، وقـد اعتمـد اصحـاب هـذا الـرآى علـى التعصـب للجنـس

الأرى ضد الجنس السامى ويدلنا على ذلك ما اورده الأستاذ أحمد أمين(١) : " لاحظ بعض المستشرقين أن طبيعة العقل العربى لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة وشاملة وليس فى استطاعتها ذلك ".

ويعرض الدكتور إبراهيم لنفس الموقف المتعصب للمستشرقون فيقول: "فقد صرح رينان أنه أول من قرر أن الجنس السامى دون الجنس الأرى ... وعنده أن العقل السامى لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض، أو مجتمعة فى غير تناسب، ولا انسجام ولا تناسق، ولا إرتباط فهو عقل مباعدة وتفريق لا جمع وتأليف، أما العقل الآرى فعلى عكس ذلك "(١) .

وهذه الدعوى لا أساس لها من الصحة(٢) حقا إن إهتمام العربى بالفلسفة بالشكل التقليدى لم يظهر فى تراثها الفكرى قبل الإسلام ولكن هناك قضايا ميتافيزيقية شغلت فكرهم فوصلوا لحلول خاطئة فعبدوا الأصنام بل أنهم عبدوا الكواكب والنجوم وارجعوا الكثير من الظواهر الطبيعية لآلهه متعدده. ولكن هذا نفس ما فعله غيرهم من الشعوب ذات الحضارات العريقة كاليونان والرومان.

وخطأ العربى فى معرفة خالقه سواء بعبادة الكواكب أو الأصنام ليس معناه انعدام الفكر ولكن هى مرحلة تهدم جميع الأفكار التى انتشرت فإذا جاء

---

(١) فجر الإسلام ، استاذ أحمد أمين ، جـ ١٣ ، ص ٤١.

(١) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ط سنة ١٩٦٩ ، دار المعارف، جـ ١ ، ص ٢٠.

(٢) الرجوع لكتاب الإستشراق والفلسفة الإسلامية، د/ ماجدة محمد كامل.

الوحى الإلهى كان يسير على كل البشر إدراك الفارق الواضح بين الوحى والعقل الإنسانى وعقائده الباطله.

وقد هدم الأوربيون أنفسهم دعوى تفوق جنس على جنس وهذا الجنس الآرى لا يدل على سلالة بعينها، وأن المدنية الآريه هى أثر مشترك لجميع العناصر الجنسية التى شملتها هذه المدينة، إذ أن كل عنصر ساهم فيها بشمائله ومعارفه على نسب متعادلة(١) وليس معنى رفض الزعم بالتفوق الآرى إنكار لاستفادة العرب من الحضارات السابقة خاصة وإن ذلك ثابت فى كل الحضارات الإنسانية التى لا تقوم فجأة ولكنها تقوم على الأستفادة من الفكر الأنسانى السابق عليها ثم الأضافة عليه من روحها.

رأى فلاسفة الإسلام من دعوى التفوق المزعوم :

يقرر الكندى أن الفكر الإسلامى أخذ عن من سبقوه ثمار فكرهم وانتفعنا بها ولا شك أن عقولهم الإنسانية يمكن أن تكون قصرت عن نيل حقيقة بعض الأشياء فينبغى علينا أن نجتهد لمعرفة ما عجز عنه السابقون.
وفى ذلك يقول الكندى :

" ومن اوجب الحق، ألا نذم من كل أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقة الجدبه ؟ فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا أنسابا وشركاء، فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سبلا وآلات مؤديه إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته، ولا سيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا.

---

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ ٢ ، ص ٤٩، د/ عبد الحليم محمود.

أنه لم ينل الحق – بما يستأهل الحق – أحد من الناس يجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئا، وإما نال منه شيئا يسيرا، بالأضافة إلى ما يستأهل الحق، فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شئ له قدر جليل".

فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلا عمن أتى بكثير الحق، إذا شركونا فى ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الحقيه الخفيه بما افادونا من المقدمات المسهله لنا سبل الحق "(١) .

فالكندى ينصف الحق ولا يتعصب لجنس دون جنس لأنه يرى أن من غير الممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد، وأن اتسعت مدته، وأشتد بحثه ولطف نظره أن يلم بكل العلوم ويحصلها فى زمن يسير ولا بد أن يستفيد من علوم عصره ويقدمه من علمه ليفيد بها عصور تأتى بعده.

نخلص من كل ما سبق أن العرب قبل الإسلام كان عندهم نوع من النشاط العقلى وإن كان يختلف عن التفلسف على طريقة اليونان لكنه لا يخرج عن كونه نشاطا عقليا بدأ بتدبير الحوائج الأساسية وأشباع كل الرغبات الأساسية ثم العقلية.

ثم أن امتلاك العرب لأدوات التعبير الفلسفى المتمثل فى اللغة وهى الأداه التى تربط بين عالم الطبيعة وما وراء الطبيعة، ويصدق فيها قول الشاعر :

إن الكلام لفى الفؤاد ... وإنما جعل الفؤاد على اللسان دليلا

---

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام ص ٥٠ ، ٥١.

وبالإضافة لذلك فقد كان لدى العربى مجال للبحث فى الميتافيزيقا تمثل فى ظهور بعض الديانات غير السماوية فإن كان لدى العربى الدين السماوى السليم إلا أن مجرد البحث فى اللاهوت رغم قصوره فأدى لنتائج خاطئه وبعيدة عن الصواب إلا أن مجرد التفكير والتأمل لمعرفة العلاقة بين الظواهر الكونية يدل دلالة قاطعة على محاولات العربى التى قد لا تصل إلى ما وصل إليه غيرهم فى بحوث منتظمة إلا أنها تثبت أن قدراتهم العقلية تخطت الطبيعة إلى ما واء الطبيعة فلم يكتفوا بالحكم والأمثال بما فيها من خبرات وفنون إلا أنها كانت بمثابة تمهيد وإعداد لآله الإنسان (العقل) فيستعد لتلقى ما سوف يجد عليه من امور عقلية يحتاج فى بحثها لدرجة من النضج الفكرى للتمييز بين الصالح والطالح وبقدر على تلقى علوم من سبقوه والأضافة إليها لتكمل الحضارة حلقاتها وتثمر حضارة بعد حضارة.

فلقد كان العرب قبل الإسلام يدينون بديانات شتى فمنهم عبده أوثان وأصنام، ومنهم من أنكر الخالق والبعث، ومنهم الدهريون الذين لم يعرفوا لوجود العالم سبب فنسبوا كل ذلك للطبيعة العمياء ويعبر عن ذلك قول الشاعر مفسرا ظاهرة الموت والحياة ومعبرا عن رأيه فيها :

خبط عشواء من تصب تمته ... ومن تخطئ بعمر فيهرمى

وقد أطلق الشهرستانى على أمثال هؤلاء معطله العرب لعجز عقولهم عن معرفة الخالق والدار الآخره ولم ينتفعوا بها(١) .

وهذا الصنف هم الذين ذكرهم الله تعالى فى قوله :

---

(١) الشهرستانى فى الملل والنحل ، جـ ٢ ، ص ٤٣٢.

" قالوا ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون "(١) .

وكان منهم من انكر البعث رغم اعترافهم بوجود الخالق(٢) لأنهم قاسوا الغائب على الشاهد فقالوا بإستحالة إعادة المعدوم وقد أشار إليهم قوله عز وجل : " قال من يحيى العظام وهى رميم "(٣) ، وقوله : " إذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد "(٤) .

ومما يدل على إنكار العرب للبعث وذكر تلك العقيدة فى أشعارهم قول الشاعر :

حياة ثم بعث ثم نشر ... حديث خرافه يا أم عمرو(٥)

وعلى الرغم من وجود كل تلك الفئات إلا أن الأمر لم يخل من إناس عرفوا الله وآمنوا به وعرفوا من أرباب الديانات السماوية السابقة قرب ظهور رسول وانتظروه ومن هؤلاء الموحدين زيد بن عمرو بن نفيل ، وأميه بن ابى الصلت ، وقس بن ساعده الأيادى(٦) ، وورقة بن نوفل .

---

(١) سورة الجاثية ، آيه ٢٤.

(٢) الشهرستانى ، جـ ٢ ، ص ٤٣٢.

(٣) سورة يس ، آيه ٧٨.

(٤) سورة ق ، آيه ٣.

(٥) تمهيد لتاريخ الفلسفة ، الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ص ١١٢.

(٦) السيره النبوية لابن هشام ، جـ ١ ، ص ١٤٣ - ص ١٤٤.

كل هذا يدل على أنه كان لدى العرب فى الجاهلية شئ من النظر العقلى فى بعض النواحى الفلسفية إلا أنه لم يعرف له منهج محدد فيما يتصل بقضايا الإلوهيه والعالم والبعث وكثيرا ما كان يثور الجدل فى هذه المسائل وبخاصة بين أهل النحل المختلفة(١) .

ثانيا :موقف القرآن من البحث والنظر العقلى والفلسفى :

الله عز وجل خلق الإنسان وهو أعلم به ، خلقه يجمع بين الحيوانية والناطقية، أما الحيوانية فهى متمثلة فى رغباته التى تلبى احتياجات البدن وتحفظ له الحياه، بل وتحفظ مملكته على الأرض التى استخلف فيها، إما الناطقية التى غالبا ما عرف بها والتى يقصدون بها العقل وهى سر من أسرار الله.

ولما كان الله خالقه فهو أعلم بإحتياجاته العقلية التى تسير وتتماشى مع أحتياجاته المادية التى تحفظ الحياة. ولأن القرآن دعوة للناس جميعا، على إختلاف حظوظهم من العقل والقدرة على التفكير، كان منه ما يتجه للقلب ليتفتح للموعظه، وكان منه ما يتجه للعقل ليذعن للمنطق والدليل، وكان منه بجانب هذا وذاك ما يشتمل على الحقيقة سافرة يفهمها الجميع، وكان منه ما يجئ فى شكل أمثال " ما يعقلها إلا العالمون "(١) . وهذا لأن الأمثال والتشبيهات هى الطرق إلى المعانى المحتجبه فى الأستار(٢) .

---

(١) التمهيد ، ص ١١١ ، ص ١١٢.

(١) سورة العنكبوت ، آيه ٤٣.

(٢) تفسير الزمخشرى، جـ ٣ ، ص ١٩١ ، والكشاف للزمخشرى ، طبع القاهرة سنة ١٣٥٤ هـ.

من أجل هذا كله، كان القرآن حريـا أن يصـل إلـى مـا أراد مـن الهدايـه وتبين الحق من الباطل فيما كـان النـاس فيـه مـن أمـر مريـج قبـل نزولـه ممـا يتصل بالله والعالم والإنسان(١) .

قال الله تعالى : " ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما تسوس به نفسه "(٢) . من اجل ذلك لم يحرم الله الإنسان من تلك الخاصة التى وهبها له وهى التفكير بـل أنه عز وجل أمده بالأدوات اللازمة له، بل أن اللـه علـم فـى الإنسـان فضولـه وتطلعه للعلم فشجعه على ذلك فقال عز وجل " علم الإنسان ما لـم يعلـم "(٣) . وقال " خلق الإنسان من عجل سأريكم آياتى فلا تستعجلون "(٤) . وقوله "وكان الإنسان عجولا "(٥) فقد علـم عـز وجـل أن فضـول الإنسـان وأنـه عجـول فلـم يحرمه مما أراد ولكن برحمة منه عز وجل مهد له الطيـق حتـى لا يسـقط فـى هاويه سبقه لها أرباب الديانات السابقة قال عز وجـل : " وكـان الإنسـان أكـثر شئ جدلا "(٦) .

من هنا دعوة القرآن لاعمال العقل بل والتفلسف من أهـم العوامـل التـى دفعت المسلمين إلى التفلسف، حقا أن هذا التفلسف لم يكن مطلقا بـل مشـروطا ومقيدا فيه الإباحه وفيه التحذير والمنع من الخوض فيما لا طائل منه.

---

(١) القرآن والفلسفة د/ محمد يوسف موسى ، ص ٥ ، ط ٤ ، دار المعارف.

(٢) سورة ق ، آيه ١٦.

(٣) سورة القلم ، آيه ٥.

(٤) سورة الأنبياء ، آيه ٣٧.

(٥) سورة الأسراء ، آيه ١١.

(٦) سورة الكهف ، آيه ٥٤.

ومما يدل على ذلك قوله فى محكم آياته : " وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون "(١) . وقولـه " أن فـى ذلـك لآيـات لقـوم يعقلـون "(٢) . ويقول : " قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون "(٣) .

بل أنه عز وجل يوبخ هؤلاء الذين لا يستعملون عقولهم فيقـول : " أفلـم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها "(٤) . واللـه عـز وجـل ينبهنـا إلى ضرورة إستخدام العقل والتفكر فى كل شئ فجاءت كثير من الآيات مردفه بقوله إفلا تعقلون، أفلا تبصرون، ان فى ذلك لايات لأولى الألباب . فقد علمنـا طريق إستخدام العقل إستخداما سليما يمكن به الوصول لكل الغايات التى تحقق عمارة الكون وصلاحه وسعادة الدنيا والآخره.

قال عز وجل " وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما "(٥) وقال : " فلو لا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين "(٦) .

كـل هـذا يعـرض لـه القـرآن فـى عمومياتـه أمـا تفصيـل ذلـك وتوجيهـه الوجهـه الفلسـفيه، فإننـا نجـد أن كثـير مـن الآيـات تعـرض لامهـات المشـاكل الفلسـفية الآلهيـه والطبيعيـة والإنسـانية التـى تدفـع الفلاسـفة إلـى إمعـان النظـر والتفكير فذهب الفكر فيها مذاهب شتى، وكان مـن اليسـير علـى أصحـاب تلـك

(١) سورة العنكبوت ، آيه ٤٣.
(٢) سورة الرعد ، آيه ٤.
(٣) سورة الإنعام ، آيه ١٥١.
(٤) سورة النساء ، آيه ١١٣.
(٥) سورة النساء ، آيه ١١٣.
(٦) سورة البقرة ، آيه ٦٤.

المذاهب إلتماس ما يؤيدهم من القرآن أو من أحاديث الرسول وتأويل ما يخالفهم فى الرأى(١) .

وقد وضع القرآن حدود للبحث الفلسفى بينما حرم البحث والجدل فى بعض الموضوعات التى إعتادت الفلسفة الأغريقية الخوض فيها، ورغم أحتواء القرآن الكريم على المعرفة الحقه التى يؤمن بها القلب والعقل مع وجود استدلالات برهانية يقينيه فيه ، تجعل من المعرفة الإيمانية معرفة أعلى من أى معرفة مستندة على العقل وحده.

إلا إن المجالات التى تطرق إليها الفكر الفلسفى الإسلامى فى بعض الفترات لم تفد إستفادة كاملة من مصادرة الإلهيه، ولكنها لجأت للتقليد ومحاكاة بعض الموضوعات الفلسفية التى سبقتهم إليها فلاسفة آخرون أغريق وملاحده، وتأثروا بآرائهم أو بطرق الإستدلال فلاحقتهم نظرات الشك فتنبهوا لضرورة الموائمة بين قضايا الفلسفة وقضايا الدين، وجعلوا الفلسفة طريقا للبرهنه على قضايا الدين كما فعل المتكلمون.

أما الأدلة على أن القرآن تناول بعض قضايا الفلسفة ومهد الطريق للعقل للوصول إلى نتائج سليمة، فقد سبق أن ذكرت أن قضايا الألوهيه والخلق والبعث أثارت جدلا بين مفكرى العرب خاصة منهم أرباب الديانات لذلك لم يترك الله الناس ليضلوا فيها وتتلاعب بهم الأهواء فجاء بالقول الفصل ودلل على الحق الذى جاء به فىكل منها بالحجج المنطقية والأدلة العقلية والوجدانية التى يؤمن بها العقل والقلب معا، وذلك ما فهمه المسلمون فى صدر الإسلام

---

(١) القرآن والفلسفة ، د/ محمد يوسف ، ص ٦.

فكان إيمانهم عن علم وبصيره وفهموا الأدلة الكونية التى اشتملت عليها آياته الكريمة فى خلق العالم والكون والإنسان وهذا النظام البديع المتقن الذى لا يتأتى ابداً بالصدفه ولكن عن خالق عظيم ومن تلك الأيات التى تشتمل على حقائق علمية بطريقة منهجية تسبق العلم الحديث مما يدل على إعجازه وأنه من لدن حكيم خبير.

قال عز وجل : " أ أنتم أشد خلقا أم السماء بناها. رفع سمكها فسوها . وأغطش ليلها وأخرج ضحاها. والأرض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها. والجبال ارساها. متاعا لكم ولأنعامكم "(١) .

ويقول : " هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام "(٢) .

ويقول : " هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا "(٣) .

وقوله : " هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون "(٤) .

وليس المقام هنا مقام تفصيل ما ذكر فى القرآن من قضايا فلسفية لأن ذكر ذلك يطول أولا وثانيا فإن نماذج البحوث التى قام بها فلاسفة الإسلام أمثال الكندى والفارابى وابن سينا تدل دلالة قاطعة على أنهم استفادوا منها كما

---

(١) سورة النازعات ، آيات ٢٧ : ٣٢.

(٢) سورة هود ، آيه ٧.

(٣) سورة البقرة ، آيه ٢٩.

(٤) سورة يونس ، آيه ٥.

استفاد المتكلمون فى أثبات وحدانية الله عز وجل من الدليل العقلى القرآنى من قوله عز وجل : " قل لو كان فيهما آلهه إلا الله لفسدتا ..."(١)

وكذلك ما يسميه ابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة بدليل العناية فعنايته عز وجل البالغه بالعالم وبالإنسان متمثلة فى أحكام خلقه وجعله على نظام وترابط بين أجزائه وقوانينه التى تحكم الطبيعة بكل دقة وبدون أن تتخلف لتدل دلالة واضحة أن وراء ذلك إله حكيم عليم تام الأرادة والقدرة، وأنه لابد من حياه أخرى يحاسب فيها الناس على ما فعلوه فى دنياهم ومعرفتهم بذلك يكون لها أفضل الأثر فى الضرب على يد العصاه وتشجيع المؤمنين على المداومه والأستمرار فى اداء التكليفات الشرعية والبعد عما نهى عنه الله عز وجل.

ومن هذه الآيات الدالة على وجود الله ووحدانيه الله وعنايته بما خلق قوله عز وجل : "وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم، إن فى خلق السموات والأرض وإختلاف الليل والنهار، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس، وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابه وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون "(٢) .

هكذا حل القرآن مشكلة الألوهيه والخلق كما رأينا فالله ليس المحرك الأول كما زعم ارسطو طاليس، وليس مجرد صانع، صنع ما صنع ثم تركه بلا عناية أو رعاية منه، أو دون علم تام بما يكون منه.

---

(١) سورة المؤمنون ، آيه ٢٣.

(٢) سورة البقرة ، آيه ١٦٣، ١٦٤.

وفـى ذلـك إشـارة لعلـم اللـه تعـالى بالجزئيـات الـذى انكـره بعـض مـن الفلاسفة رغم أنه مما علم من الدين بـالضرورة ولا يجـوز إنكـاره بحـال لاننـا نهينا عن ذلك.

قال عز وجل : " أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض "(١) .

وقد أثبت الله تعالى لنفسه العلم والأحاطـه بكـل شـئ، فهـو يعلـم حائنـة الأعين وما تخفى الصدور، ويعلم ما تكسب كل نفس ويعلـم كـل مـا كـان ومـا يكون جملة وتفصيلا ، ولا يخفى عليه شئ فى الأرض ولا فى السـماء، وذلـك كله جاء فى القرآن الكريم فـى آيـات كثيرة نذكـر منهـا علـى سـبيل المثـال لا الحصر قوله عز وجل : " وهـو اللـه فـى السموات وفـى الأرض يعلـم سـركم وجهركم ويعلم ما تكسبون "(٢) .

وقوله : "وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط مـن ورقـة إلا تعلمهـا ولا حبـه فـى ظلمـات الأرض ولا رطـب ولا يابس إلا فى كتاب مبين "(٣) .

نخلص من ذلك إلى طبيعة القرآن نفسه تدعو إلى أعمـال العقـل والتمـل فى الكون وليس كل هذا إلا فلسفة كما سبق أن ظهـر مـن تعريفهـا، وقـد نهـى القـرآن عـن الجـدل والخـوض فـى بعـض القضايـا التـى يصعـب علـى العقــل الإنسانى إدراكها ومنها البحث فى كنه اللـه تعـالى فبعـد أن وصـف اللـه نفسـه

---

(١) سورة البقرة ، آيه ٩٥.
(٢) سورة الإنعام ، آيه ٣.
(٣) سورة ألإنعام ، آيه ٥٩.

بالصفات المختلفة ودلل على ثبوت تلك الصفات له، فإذا آمن العبد بوجود اللـه وبصدق الرسول وأنه مرسل من قبل الله عـز وجـل ونؤمـن بكـل مـا جـاء بـه وفى بداية كل ذلك الكتاب الذى ثبت إعجازه وأنه من عند الله، فإننـا يجـب أن وآمن بثبوت تلك الصفات خاصة وأن الأثر المترتب علـى إتصافـه بهـا ظـاهر ودلالته يقينية لا شبهه فيها.

كذلك نهينا عن الجدل مع المخالفين إلا بالحسنى وذلـك لاستماله قلوبهم وحرصا على سلامة الأمه ووحدتها.

قال تعالى : " وإن جادلوك فقل الله أعلم بمـا تعملـون، اللـه يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون "(١) .

وقوله : " ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسـن إلا الذيـن ظلمـوا منهم وقولو آمنا بالذى أنزل إلينا وأنـزل إليكـم وإلهنـا وإلهكم واحد ونحـن لـه مسلمون ".

وهناك سؤال يطرح نفسه إذا كانت طبيعة القرآن تدعو إلى الفلسفة.
فلماذا لم يؤثر عن المسلمين فى صدر الإسلام بحث فى القرآن من هذه الناحية ؟

ويجيب عن هذا السـؤال د/ محمـد يوسـف موسـى فـى كتابـة القـرآن والفلسفة حيث يقول : " إن القرآن بأعتباره كتاب الدين الذى هو خاتم الأديان ،

---

(١) سورة الحج ، الآيه ٢٢، ٦٨، ٦٩.

وأن الغايه منه هو هدايه البشر كافه وتعريفهم الحق فيما يختلفون فيه يجب أن يكون قد احتوى اصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها ".

ولان القرآن قد بين الحق فى مشاكل الإلوهيه والطبيعة ، نرى المسلمين فى فجر الإسلام لم تكن الغايه من تفكيرهم النظرى البحث عن الحقيقة من هذه النواحى كما كان ذلك غاية تفكير غيرهم من المتفلسفين من ابناء الأمم الأخرى، وذلك لانهم لم يحسوا الحاجة لشئ من هذا ماداموا قد عرفوا حاجتهم من هذه الحقائق بواسطة الوحى الإلهى الذى كانوا قريبى عهد به "(١) .

إذن فإن وجود إجابات جاهزة عن تلك المسائل التى شغلت فكرهم بالإضافة لقوة يقينهم وإيمانهم كل ذلك أغناهم عن البحث والتفلسف بالإضافة لسبب آخر يخضع للظروف السياسية والإجتماعية والإقتصادية التى شغلتهم ، فإهتمامهم بنشر دعوتهم ومحاربه فلول المرتدين أغلق الباب نتيجة لايمانهم الصادق وبالإضافة لذلك وجود الرسول بينهم يرجعون إليه فيما يشغلهم بالإضافة لطاعتهم المطلقة لله ورسوله وقد نهاهم عن ذلك.

نشأة التفكير الفسلفى فى الإسلام :

يروى ابن سعد فى الطبقات فيقول : عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن أبنى العاص (يقصد عمرو بن العاص وأخيه هشام) أنهما قالا : جلسنا مجلسا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كنابة أشد اغتباطا من مجلس جلسناه يوما جئنا فإذا اناس عند حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم يتراجعون فى القرآن فلما رايناهم أعتزلناهم، ورسول الله خلف الحجر يسمع كلامهم فخرج

(١) القرآن والفلسفة ، ص ١٣.

علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مغضبا يعرف الغضب فى وجهه حتى وقف عليهم فقال أى قوم . بهذا ضلت الأمم قبلكم بإختلافهم على انبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض، إن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن يصدق بعضه بعضا، إن مما عرفتم منه فأعملوا به، وما تشابه عليكم فأمنوا به. ثم إلتفت إلى وإلى أخى، فغبطنا أنفسنا ألا يكون رآنا معهم "(١) .

وهكذا ظهر فى حياة الرسول نفسه من عمل على معارضة القرآن بعضه ببعض فيما يتصل بمسأله القدر ويقصد بذلك معبد الجهنى، مع إنكار من الصحابه رضى الله عنهم إنكارا شديدا بلا ريب حقا لقد انكرت هذه البدعة بقية صحابه الرسول أشد الإنكار، ونقموا على الذين ابتدعوها وذهبوا إليها حتى لقد كانوا يوصون إلى أخلافهم بألا يسلموا عليهم ولا يعودوهم إن مرضوا ولا يصلوا عليهم إذا ماتوا(٢) .

ويتضح من ذلك أن معظم الصحابه لم يكونوا يقبلون مجرد البحث فى تلك العقائد، إلا أنه يدل على أن بداية التفكير الفلسفى وجدت جزورها فى عهد الرسول ولم يلق قبول من الصحابة فى بداية الأمر إلا أن الأمر تطور بعد ذلك.

ويذكر الشهرستانى الشبهات التى وقعت فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم .

---

(١) الطبقات ابن سعد ، جـ ٢ ، ص ١٤١ ، ص ١٠ ، ١٩.

(٢) التبصير فى الدين ، جـ ١٤ ، للإمام أبى اسحاق الأسفرائينى طبع القاهرة سنة ١٩٤٠.

الشبهه الأولى : حديث ذى الخويصره التميمى إذ قال : اعدل يا محمد فإنك لم تعدل حتى قال عليه الصلاة والسلام : " إن لم اعدل فمن يعدل " فعاود اللعين وقال : هذه قسمة ما اريد بها وجه الله تعالى ".

وذلك خروج صريح على النبى بل أنه خروج على القرآن وهو أمر الله حيث قال عز وجل " واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا "(١) .

أو ليس ذلك قولا بتحسين العقل وتقبيحه ؟ وحكما بالهوى فى مقابلة النص، واستكبارا على الأمر بقياس العقل.

الشبهه الثانية : قول المنافقين يوم أحد " هل لنا من الأمر شئ "(٢) وقولهم : لو كان لنا من االأمر شئ ما قتلنا ها هنا. وقولهم : لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فهل ذلك إلا تصريح بالقدر .

وقول المشركين : (لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شئ)(٣) .

وقول طائفه : (أنطعم من لو يشاء الله اطعمه)(٤) وليس هذا إلا تصريح بالجبر.

الشبهه الثالثة : طائفه من الذين يجادلون فى ذات الله، تفكروا فى جلاله، وتصرفا فى افعاله حتى منعهم الله وخوفهم بقوله تعالى : " ويرسل الصواعق

---

(١) سورة الأنفال ، آيه ٤٦.
(٣) سورة آل عمران ، آيه ١٥٤ : ١٥٦.
(٣) سورة النحل ، آيه ٣٥.
(٤) سورة يس ، آيه ٤٧.

فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال "(١) .

وبجانب تلك الشبهات فقد وقعت عدة إختلافات فى وجهات النظر لم يكن لها تأثير على الدين وإن كانت تدل على أعمال المسلمين لعقولهم وفلسفتهم لبعض الأحداث التى تعترض حياتهم.

الخلاف الأول : الخلافات الواقعة حال مرض الرسول عليه الصلاة والسلام.

فإن أول تنازع وقع فى مرضه عليه الصلاة والسلام فيما رواه الأمام أبو عبد الله محمد ابن اسماعيل البخارى بإسناده عن عبد الله بن عباس رضى الله عنه قال : لما اشتد بالنبى صلى الله عليه وسلم مرضه الذى مات فيه قال : أئتونى بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدى ، فقال عمر رضى الله عنه : (إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله) وكثر اللغط ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : (قوموا عنى، لا ينبغى عندى التنازع) قال ابن عباس : " الرزيه كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ".

الخلاف الثانى : الخلاف فى مرضه أنه قال جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه، فقال قوم : يجب علينا امتثال امره، واسامه قد برز من المدينة. وقال قوم : قد اشتد مرض النبى عليه الصلاة والسلام فلا تسع قلوبنا مفارقته، والحال هذه فنصبر حتى نبصر أى شئ يكون فى أمره.

الخلاف الثالث : فى موته عليه السلام.

---

(١) سورة الرعد ، آيه ١٣.

قال عمر بن الخطاب من قال إن محمدا قد مات قتلته بسيفى هذا، وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى عليه السلام وقال ابو بكر ابن ابى قحافه رضى الله عنه : من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد اله محمد فإن إله محمد صلى الله عليه وسلم لم يمت ولن يموت، وقرأ قول الله سبحانه وتعالى : " وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزى الله الشاكرين "(١) فرجع القوم إلى قوله ، وقال عمر رضى الله عنه : " كأنى ما سمعت هذه الآيه حتى قرأها أبو بكر " فهذا الخلاف ايضا لا يدل إلا على سيادة النص فى نفوس المسلمين، فمتى أعملنا عقولنا ووجد النص لابد أن نسلم بالنص بلا جدال تسليم وخضوع لما أمر الله تعالى به وهذا يدل على استعمال صحيح للتفكير فى نطاق الإطار الدينى المسموح به فالمصادر الشرعية المتمثلة فى القرآن والسنه لم تمنع البحث الفلسفى ولكنها وضعت له الإطار الخاص به المشروط بعدم معارضه النص الصريح وهذا الإطار دفع المتكلمين للتأويل.

الخلاف الرابع : الخلاف فى موضع دفنه صلى الله عليه وسلم .

وهذا الخلاف يدل كما يدل سابقه على الإستسلام والخضوع للسنة النبوية أو المصدر الثانى من التشريع الإسلامى فقد اراد أهل مكه من المهاجرين دفنه صلى الله عليه وسلم بمكه لأنها مسقط رأسه واراد أهل المدينة عن الأنصار دفنه بالمدينة ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لقوله صلى الله عليه وسلم : (الأنبياء يدفنون حيث يموتون) .

---

(١) سورة آل عمران ، آيه ١٤٤.

الخلاف الخامس : فى الأمامه

وهذا الخلاف بدأ بعد دفنه صلى الله عليه وسلم وامتداده على مدى عصور التاريخ وحتى عصرنا الحاضر ولكن الله سهل ذلك فى الصدر الأول، فأختلف المهاجرون والأنصار فيها فقالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير واتفقوا على رئيسهم سعد بن عباده الأنصارى، فإستدركه أبو بكر وعمر رضى الله عنهما فى الحال بأن حضرا سقيفه بنى ساعده وقال عمر : كنت أزور فى نفسى كلاما فى الطريق، فلما وصلنا إلى السقيفه أردت أن أتكلم فقال أبو بكر مه يا عمر فحمد الله واثنى عليه وذكر ما كنت اقدره فى نفسى كأنه يخبر عن غيب ، فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدى إليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الفتنه إلا أن البيعه كانت فلته لأن البيعه يجب أن تكون بمشورة المسلمين .

وإنما سكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبى بكر عن النبى عليه السلام : " الأئمة من قريش " وهذه البيعه هى التى جرت فى السقيفه ثم لما عاد إلى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة.

والإختلاف فى الأمامه كان على وجهين :

الأول : القول بأن الأمامه تثبت بالأتفاق والأختيار، أى أنها أمر دينوى يتعلق بالمصالح الدنيويه ولذلك لم ينص الرسول على شخص الخليفة.

الثانى : القول بأن الأمامه تثبت بالنص والتعيين : أى إنها أمر دينى ينبغى النص عليه لحفظ الأمه كما فعل أبو بكر فنص على خلافة عمر .

وقد استمر هذا النزاع وأحدث فتن كثيرة أدت لنشأة الفرق الأسلامية بل وإنقسام تلك الفرق على نفسها فى الحدود والشروط التى وضعت لها.

الخلاف السادس : فى امر فدك[١] والتوارث عن النبى ودعوى فاطمة عليها السلام وراثته ثاره وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبى عليه السلام : " نحن معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقه ".

الخلاف السابع : فى قتال مانعى الزكاة فقال قوم : لا نقاتلكهم قتال الكفره، وقال أبو بكر رضى الله عنه : لو منعونى عقالا مما اعطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه، ومضى بنفسه إلىقتالهم، ووافقة جماعة الصحابة بأسرهم.

الخلاف الثامن : فى تتصيص أبى بكر على عمر بالخلافه وقت الوفاة، فمن الناس من قال : قد وليت علينا فظا غليظا، وارتفع الخلاف بقول أبى بكر : لو سألنى ربى يوم القيامة لقلت : وليت عليهم خيرهم لهم.

الخلاف التاسع : فى أمر الشورى واختلاف الأراء فيها.

وأتفقوا كلهم على بيعه عثمان واستمرت الدعوه فى زمانه وكثرت الفتوح، وامتلأ بيت المال وعاشر الخلق على احسن خلق، وعاملهم بابسط يد

---

(١) فدك قرية شمال المدينة كانت لليهود. ولما انهزم يهود خيبر خشى يهود فدك على أنفسهم فسلموا قربيتهم للنبى عليه السلام دون قتال فكانت خالصه له ينفق منها على نفسه، وعلى بعض المحتاجين من بنى هاشم .

غير أن أقاربــه مـن بنـى أميـه قـد ركبـوا مهـالك فركبتـه وجـاروا فجير عليـه ووقعت فى زمانه اختلافات كثيرة[١] .

الخلاف العاشر : فى زمان أمير المؤمنين على رضـى اللـه عنـه بعد الأتفـاق عليه وعقد البيعه له، وأدى ذلك إلى خروج طلحه والزبير إلى مكـه، ثـم حمـل عائشة إلى البصره حتى قامت معركة الجمل والحق أن الفريقين رجعا وتابا.

نخلص من ذلك إلى أن هذه الخلافات العشر نبعت اصـلا مـن الحـرص على الدين والتمسك بعقائده كما سبق أن ذكرت وهى مـع كـل ذلـك تـدل دلالـة قاطعة على استعمال العقول لتفسير الوقائع والأحداث ومحاولات للتفلسف مـن أجل التكيف مع الظروف السياسية والإجتماعية والعقائدية الدينية.

العوامل التى ساعدت على ظهور الفلسفة الإسلامية :

مما سبق نسـتطيع أن نسـتخلص بعـض العوامـل التـى أدت إلـى ظهـور الفلسفة الإسلامية :

اولا : دعوة القرآن إلى التفلسـف واسـتعمال العقـول والنظـر فـى الكـون لمعرفة الخالق وأدلة وحدانيته وإتصافه بكل ما وصف ذاته به، دون بحث فـى كنه الخالق حيث وضع القرآن شروطا للبحث الفلسـفى المقنـن ليؤمـن الطريـق ويحدد لنا ما يجوز البحث فيه وما لا يجوز الخوض كما سبق أن ذكرت .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى، جـ ١ ، ص ١٩ : ٢٦ ، مؤسسـة الحلبـى بالقـاهرة سـنة ١٣٨٧ هـ سنة ١٩٦٨م.

ثانيا : المشكلات التى إثيرت فى البيئة الإسلامية ابتداء من حياة الرسول كما سبق أن ذكرت كبداية التفكير فى التحسين والتقبيح وقياس العقل وتفضيلة على النص فى قول الأعرابى (أعدل يا محمد) وفى مسألة القدر والجبر إلى غير ذلك من المسائل التى عرضت للمسليمن وكذلك المشكلات الفلسفية الخاصة بالتنزيه والعدل وصله الله بالإنسان والعالم ووجود الخير والشر والحريه والأختيار. بالإضافة لوجود مشكلات وخلافات تتجه إتجاه آخر للاجتهاد والإستنباط للأحكام الشرعية الذى امتاز به علماء الفقه للحفاظ على الدين وفروعة وأموره التكليفية.

ثالثا : اتساع رقعة الدولة الإسلامية شرقا وغربا فأتصل المسلمون بأرباب الديانات السابقة كما اتصلوا بأقوام على دراية وعلم وأصحاب دراسات فلسفية حاولوا الدس سواء عن قصد بإظهار الإيمان وإبطان الكفر والنفاق، أو عن غير قصد بأن تكون الأعراف وعادات السابقين راسخه فى نفوسهم وحرصا على دينهم الجديد وهم حديثى عهد به فيدخلون فيه ما ليس فيه، فكانت الضرورة والحاجة ملحه على استعمال نفس الأدلة لدفع حجج الخصوم ورد شبههم والدفاع عن الدين والبرهنه على العقائد الإيمانية.

رابعا : الترجمة

لما كانت الحاجة ملحه للإطلاع على الحضارات السابقة وعلومهم وفنونهم لبناء حضارة على أساس علمى سليم لذلك شجع خلفاء بنى العباس على الترجمة إلا أن ترجمة الفلسفة كانت فى وقت متأخر عن ترجمة الطب وغيره من العلوم العملية فقد شجع ابو جعفر المنصور على الترجمة من الهندية والفارسية والأغريقية.

وما لبث المسلمون بعد دراسة تلك الفلسفات أن احبوها لذاتها وانكبوا على دراستها، ولكنهم وجدوا نظرات الشك وأصابع الإتهام تتجه نحوهم فأقاموا فلسفة توفيقية بالإضافة لتناولهم القضايا الفلسفية التقليدية مثبتين بل وجامعين بين نظريات الفلسفة القديمة وعقائدهم الدينية.

مجالات الفلسفة الإسلامية :

لم يحصل إتفاق تام حول المجالات التى تشملها الفلسفة الإسلامية، فقد أدخل البعض فروعا واستبعدها البعض الآخر، بل أن هناك من لم يهتم اصلا بالموضوع ولم يركز اهتمامه أو يعطى الفلسفة الإسلامية الإهتمام الكافى فظلت بعض المجالات ملقاه فى دائرة الظل.

أما أهم تلك المجالات فهى :

اولا : الفلسفة التقليدية أو الفلسفة الخالصه :

وهذا القسم قد نال أكبر قدر من عناية الدارسين فى كل انحاء الدنيا، بل أن الكثيرون يعتبرون أن هذا المجال وحده هو الفلسفة الإسلامية وهو الأمتداد الطبيعى للفلسفة اليونانية، ومن هنا نشأت مشكلة الأصاله والتبعية فرأى بعض الباحثين أن فلاسفة الإسلام مقلدون للفلسفة اليونانية ولا فضل لهم ولا إبداع، بينما رأى البعض الآخر أن الفلسفة الإسلامية نابعة من مصادرنا الشرعية الممثلة فى القرآن والسنة، وربما كان سبب إعتراف البعض بالأصاله للفلسفة الإسلامية كونهم رأوا أن الفلسفة ينبغى أن تكون غير مشروطه إما الفلسفة الإسلامية فى انتسابها وإنتمائها للدين الذى يحدد ما يسمح فيه بالبحث وما لا يجوز الخوض فيه، وقد بين الدين كيفية تفادى السقوط فى الهاوية ووضع

بعض الأمور المعلومة من الدين بالضرورة والخروج عليها خروج من قضية الإيمان بأثرها.

وأهم ما تشتمل عليه الفلسفة التقليدية أو الخالصة الطبيعيات والرياضيات والإلهيات أو البحث فيما وراء الطبيعة، وأشهر أعلامها فى المشرق الكندى والفارابى وابن سينا، وأشهر اعلامها فى المغرب ابن باجه وابن طفيل وابن رشد .

ثانيا : علم الكلام :

لم يحظ هذا القسم بعناية الدارسين على أنه داخل فى إطار الدرس الدينى، فى حين رأى البعض أن فى مذهب الأعتزال أقوى تعبير عقلى عن الفكر الإسلامى فقد كان البناء العقلى الخاص بالمعتزلة فى البرهنه على العقائد الإسلامية والدفاع عن الدين ضد خصوم الإسلام قويا بل ومؤيدا بالحجج العقلية والشرعية إلا أن المعتزلة سقطوا فى هاويه العقل فأولوا بعض النصوص القرآنية ورفضوا بعض الأحاديث النبوية التى لا تؤيد مذهبهم.

ولم يكن المعتزله منفردين فى ساحة علم الكلام بل كان هناك فرق أخرى ومدارس فكرية إسلامية توسطت بين الغلو والمبالغه فى استعمال العقل وبين المتشددين – فكان فكر أهل السنه (الأشاعره) والماتوريدية وغيرهم من الفرق، ومن هنا كان ارتباط علم الكلام بدراسة الفرق الدينية وإتجاهات كل منها المذهبية والأتفاق والإختلاف بين جزئياتها التفصيلية.

ثالثا : الأخلاق الإسلامية :

وإذا كانت دراسة الأخلاق جزء لا ينفصل من الفلسفة التقليدية إلا أن الفلسفة الإسلامية مرتبطة بجانبين أساسيين هما الجانب النظرى والجانب التطبيقى، أما الأول فهو خاص بعلم الأخلاق وهو علم معيارى يضع قواعد السلوك وقوالبه على اساس بشرى من العرف والعادة أو الفضيلة مبينا ما ينبغى أن يكون عليه الفعل، من أجل ذلك فإن الإخلاق الإسلامية النظرية ترقى عن تلك الأخلاق الموجودة فى أى فكر آخر حيث أن مصدرها إلهى يحدد للمسلم ما ينبغى أن يكون عليه سلوكه فى جانبه التطبيقى الذى لا يترك للجزاء الاجتماعى وحده وإنما هناك الثواب والعقاب الأحزوى والمراقبه الإلهيه التى لا تتخلف لحظة فى الليل أو النهار.

رابعا : التصــوف :

اعتبر المستشرقون التصوف بناء فلسفى وإن كنت اختلفت معهم فى وجهه النظر اختلاف جزئى (حيث أعتقد أن التصــوف الإســلامى السـليم المؤسس على العبادة والزهد والرياضه الروحيه الخاضعة للقسم الظاهرى الخاص بالأوامر الشرعية لا يدخل فى إطار الفلسفة).

إما التصوف المدعى المبنى على بعض الأفكار الفلسفية المقتبسه من ديانات أخرى أو أفكار فلسفية . فلا علاقة له بالدين بل هو فلسفة يبغى بها صاحبها عطاء أو مكسب دينوى رخيص وليس تصوف بالمعنى الحقيقى والخاص والمنتمى إلى الدين الإسلامى.

وقد كتب كثير من الأساتذه المهتمين بالفلسفة فى هذا المجال منهم د/ أبو العلا عفيفى، د/ محمد مصطفى حلمى، د/ عبد الحليم محمود، د/ أبو الوفا التفتازانى وغيرهم كثيرون.

خامسا المنطق :

والأهتمام بدراسة المنطق مازال محدودا إلا أن هناك مجالا آخر مرتبط به وهو علم الجدل، والمناظرة وأدب البحث وهى فروع ثم استخدامها على نحو واسع فى العالم الإسلامى وكان لها أكبر الأثر فى مناهج تفكير علمائه .

سادسا : تصنيف العلوم :

لم يحظ هذا القسم بالعناية الكافية للباحثين ، رغم أنه أثر تأثيرا مباشرا فى مجال تصنيف العلوم الغربى، بالإضافة إلى أنه يعتبر من صميم الفلسفة الإسلامية فنلاحظ أن فلاسفة المشرق كالكندى والفارابى وابن سينا والغزالى لم تخل ابحاثهم من هذا القسم.

الإتجاهات الفلسفية فى العالم الإسلامى

يرى الإمام عبد الحليم محمود فى كتابه التفكير الفلسفى فى الإسلام أن هناك ثلاث إتجاهات توجد فى كل أمه من الأمم وهى :

١- الحسيين الذين يتشبثون بالنظرة المادية ولا يكادون يرفعون أبصارهم إلى السماء.

وهذا الإتجاه لم يظهر ظهورا قويا إلا فى أوقات الإنحدار إلا أنه كان موجودا عند العرب قبل الإسلام من يعرف بالدهريون الذين ينسبون الأحداث والوجود والعدم للطبيعة وقد سبق أن تحدثنا عنهم.

٢- الإتجاه العقلى الذى يرى أن مشاكل ما وراء الطبيعة ومشاكل الأخلاق ومشاكل الدنيا والآخرة إنما يحلها العقل بأفيسته وبراهينه ومنطقه.

وقد وجد هذا الاتجاه منذ الفترات الأولى لتكون الدولة الإسلامية، وهذا الإتجاه يوجد شبه إجماع على أنه كان نتيجة صريحة لدعوة القرآن للتفكر والتأمل، بل وأن ظهوره كان نتيجة طبيعة للمشكلات التى ظهرت فى المجتمع الإسلامى بعد اتساع رقعته كما سبق أن ذكرنا.

٣- الإتجاه الروحى أو الإلهامى، أو البصيرى الذى يؤمن أن مسائل ما وراء الطبيعة والأخلاق تتأتى لنا المعرفة بها عن طريق الأتصال المباشر بالملأ الأعلى وهو ما يعرف بالإتجاه الصوفى.

وفى الغالب أن هذا الإتجاه هو الآخر كان موجودا منذ بداية الدولة الإسلامية.

وعلى الرغم من القول بأن التصوف الإسلامى كان نتيجة التأثر بالأفكار الصوفية الهندية أو الفارسية والنصرانية إلا أنى أعتقد أن هذا الرأى يخلو من الصحه بالنسبة للتصوف الإسلامى الصحيح القائم على الزهد والرياضه الروحيه والعمل بأحكام الظاهر وفق القواعد التشريعية والأوامر التكليفية أما التصوف المدعى القائم على التلفيق المبنى على حب الظهور لنيل المكاسب الدنيوية الرخيصة الذى يجمع بين فلسفة السابقين ورياضتهم الروحيه وصدق الله تعالى إذ يقول : " وأنه كان رجال من الأنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا "(١) .

---

(١) سورة الجن ، آيه ٦.

وهذه الإتجاهات الثلاثة وجدت فى الأمه الإسلامية منذ تكوينها ولكنها لم تظهر ظهورا بينا إلا فى عهد الأستقرار(١) .

وبالتالى فقد تأثرت تأثر واضح بدورات الحضارة من الأزدهار والإنحدار، كما تأثرت بالحالة السياسية والإجتماعية بل والإقتصادية فحين شجع الأمراء والمماليك فى مصر على العباده وفتحوا الباب على مصراعيه للعطايا والمنح كل ذلك جعل الكثير من المدعين ينتسبون أنتساب باطل للمتعبدين والزهاد من المتصوفه.

كما أن انتشار الفساد فى نهاية الحضارة أو نهاية دولة بعينها يجعل الفرصة متاحه أكثر للنظرة المادية فى التغلغل وفرض سيطرتها على العقول.

إما الإتجاه العقلى السليم فلابد أنه كان فى وقت الأستقرار والأزدهار ليتمكن من مواجهه المشاكل التى ظهرت فى المجتمع .

من كل ماسبق يتضح أمرا جليا وهو أن الفلسفة الإسلامية نبعت من الإسلام ذاته ولم تكن وليده الترجمة حقا أن الترجمة افادتها وزادت من قدرتها بالتعرف على بعض الأساليب اليونانية أو الفارسية لتلك الحضارات المندثرة إلا أنها طورت تلك المناهج بل وزادت مناهج نقلتها عن مصادرها الشرعية مثل منهج السير والتقسيم ومنهج الإستدلال الشرعى فى علم الكلام، وإستخدام القرآن والسنه والقياس والمعانى ادوات لهذا الإستدلال العقلى والشرعى

---

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام ، جـ ٢ د/ عبد الحليم محمود ، ص ٣٢، ٣٣ - الدار المصرية للطباعة سنة ١٩٧٧.

كأستعمال قوله تعالى : " قل لو كان فيهما آلهه إلا الله لفسدتا " فتفسير هذه الآيه الكريمة يعد دليلا عقليا وليس نصاً فقط على وحدانيتة عز وجل.

كل ذلك يجعل مما لا شك فيه أن الفلسفة الإسلامية اصيلة فى الحضارة الإسلامية بل وأنها ظهرت قبل عصر الترجمة ونشط الفكر الإسلامى وإعتماده على العقل منذ العصور الأولى للإسلام إلا أنه اخذ صورته الواضحه فى عصر تشجيع الخلفاء للترجمة، بل سمحوا بالتصريح بدراسة علوم اليونان مما أدى للإعتقاد بالإقتباس عن اليونان.

خصائص الفلسفة الإسلامية

بعد أن تعرفنا على الفلسفة الإسلامية ومجالاتها والإتجاهات التى ظهرت فيها نستطيع أن نستخلص بعض الخصائص المميزه لها من خلال هذه الدراسة وهى :

١- أنها فلسفة دينية روحيه توفيقية

فهى فلسفة تقوم على أساس الدين بل أن قيامها اصلا كان بهدف الدفاع عن الدين ورد حجج الخصوم ثم دخلها عنصر جديد هو حب الفلسفة فحاولت جمع بين الدين والفلسفة لإظهار عدم التعارض بينهما، وإزالة نظرات الريبة والشك التى يتعرض لها كل باحث عن الفلسفة فلم يخل ابحاث أى من الفلاسفة عن موضوع التوفيق وهى فلسفة روحيه تخاطب الوجدان ولا تعتمد على العقل وحده..

٢- أن فلسفة الإسلام الاجتماعيــة تقوم علـى وضـع المصلحـة العامـة فـوق المصلحة الفردية.

٣- أن اسـاس فلسـفة الأخـلاق الإجتماعيـة فـى الإســلام هـو مبـدأ الأخـاء الإنسانى ولذلك نجح الأسلام فى توحيد الأجناس الأنسـانية المختلفـة مـع التسوية بينهم فى المكانه والعمل وتهيئة الفرص للنجاح فى الحياة[١] .

٤- **وجود فلسفة خاصة بالمسلين[٢]**

وهذه الفلسفة تكونت من مفاهيم الإسلام مع الإستفادة بالتجـارب الفكريـة لدى اليونان والهنـود والفرس. فهـى مزيـج إفـادة وإبتكـار مـع صبغهـا بـروح الإسلام. وليس هذا عيبـا فـى تلـك الفلسـفة لأن كـل حضـارة فـى الدنيـا أثـرت وتأثرت.

ولم تكن هذه الفلسفة الإسلامية فكرا خياليا أو حالما بل إنها كانت تسـاهم فى حل المشكلات الواقعية.

" ولا تقتصر أهمية الفلسفة الإسلامية على إرتباطها بفترة تاريخية معينة بل أن مناهجها المتعاونه المتكاملـة يمكنهـا أن تقـدم للمجتمـع الإسـلامى - فـى الوقت الحاضر - أسلوبا إسلاميا للتفكير ، وتزود أبناءه بتجربـه غنيـه، فضـلا

---

(١) كتـاب مستقبل الإسـلام وهـو كتـاب يجمـع ابحـاث لجماعـة مـن كبـار المستشـرقين الأوربييـن منهـج الأسـتاذ بـرج الإلمـانى - نقـلا عـن القـرآن والفلفسـفة أ. د/ محمـد يوسف موسى ، ص ١٣، ١٤.

(٢) الفكر الفلسفى فى الإسلام ، د/ عبد اللطيف محمد العب ، ص ٢٣.

عن منحهم الثقة فى أنفسهم، ودفعهم إلى مواصلة الطريق الذى مهده الأسلاف من قبل "(١) .

٥- خضوع الفلسفة الإسلامية للدين الإسلامى

يلاحظ الدارس للفلسفة الإسلامية أنها دائما تولى عنايتها نحو غايه واحدة هى " الوصول إلى الله تعالى "(٢) ولذا نجد مباحث الألوهيه والنبوه والسمعيات واردة عند أغلب فلاسفة الإسلام.

بل أن معظم هؤلاء الفلاسفة، كانوا يكتبون فى تعاليم الإسلام، تحسبا منهم لما قد يتهمون به من زندقة وإلحاد، لاسيما فى بعض الأوقات الحرجة التى كان من الممكن إتهام إنسان بالتفلسف ليكون ذلك من خلا إلى إلصاق الألحادية.

وقد انقسم فلاسفة الاسلام فيما بينهم أقساما :

- فهناك فلاسفة خلص كالفارابى وابن سينا وابن رشد.
- وهناك متكلمون : من معتزلة وأشاعرة.
- وهناك صوفية.

وهؤلاء حاولوا التثبت بالإسلام والإتجاه نحو الله تعالى سواء منهم من أتخذ طريق العقل المحض كالفلاسفة، أو طريق للأدلة مع التسليم أولا بما جاء فى الدين. ثم محاولة البرهنه عليه والدفاع عنه، عن طريق الذوق والوجدان كالصوفية.

---

(١) مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ص ٦٤، د. حامد طاهر.

(٢) معانى الفلسفة ، د/ الأهوانى ص ٣٥-٤٠.

وهؤلاء جميعا منهم من سلم، ومنهم من أنزلق نظراً لتأثره بعوامل وأمور لم يقرها الإسلام.

ونحن ننبه هنا إلى ضرورة إنزال الناس منازلهم، فيقول للمحسن أحسنت، وللمسئ أسأت. وذلك حتى لا يحدث أحباط لدى المحسنين ومن يشا يعونهم ويقتدرون بهم، ولئلا يحدث طغيان لدى المسيئين ومن يعجبون بهم.

أننا نؤكد هنا على ضرورة المحاسبة، وكشف العيوب والانحرافات الفكرية لدى أى مفكر أو فيلسوف، مهما علا نجمه، ومهما شاع بين الخلق من رفعة منزلتة.

وبهذه المناسبة فأننا لا نخفى أعجابنا بما كتبة ابن تيمية من نقد لهؤلاء المنحرفين فى كتبة العديدة مثل الرد على المنطقيين، والفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان، ومنهاج السنة، ودرء تعارض العقل والنقل.

٦- ارتباط الفلسفة الإسلامية بالعلم

لما كان البحث الفلسفى نشاط عقلى تجاه موقف معين أثار دهشة الفليسوف فإن جميع البحوث فى مختلف العلوم لا تخرج عن هذا الموقف.

ولما كانت عقول فلاسفة الإسلام عقول موسوعية، أى أن لديها قدرة على استيعاب أكثر العلوم وتوضيح العلاقة فيما بينها كان ارتباطها وثيقا بالفلسفة فنجد أن الكندى مثلا اشتهر بأبحاثه الرياضية بل أن منهجه الفلسفى

بنى اصلا على الرياضة فقد استخدم المنهج الرياضى فى البرهنه علــى وجـود الله ووحدانيته[١] .

كمـا اشـتهر بتطبيقاتـه فـى الفلـك والطبيعـة والطـب والفـارابى كـانت لـه بحوث قيمة فى الهندسة والميكانيكا وابن سينا كان حجه فـى الطـب وعلـم مـن اعلامه .

فالارتباط واضح بين الفلسفة والعلم بل أنها الأداه التـى يسـتعملها العـالم لاثبات نظريته بالتصور وفرض الفروض ثم البرهنه على مصداقية وصلاحيه تلك الفروض .

---

(١) تـاريخ الحكمـاء للقفطـى ص ٣٦٦، عيـون الأنبـاء : لابـن إبـى أصيبعـه جـــ ١ ص ٢٠٦-٢١١ نقلا عن الفلسفة الإسـلامية منهـج وتطبيـق د/ ابراهيـم مدكـور ، جـ ٢ ص ١٦٠.

الكـــــــندى

هو أبو يوسف يعقوب بن أسحاق بن الصباح بن اسماعيل بن محمد بـن الأشعث بن قيس ، ولـد حوالـى سـنة ١٨٥ هـ فـى مدينـة الكوفـه وعـاش فـى البصرة فى مطلع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد وتوفى الكندى فى آواخر سـنة ٢٥٢ هـ تقريبا(١) .

تعلم فى صباه كما يتعلم أبناء المسـلمين القـراءة والكتابـة وبعـض النحـو والعربية، وحفظ القـرآن وبعـض الحديـث والفقـه كمـا حفـظ كثـيرا مـن الشـعر وأحاط بأسرار البلاغه ومواطن الفصاحه .

كان الخلفاء يشجعون حرية الرأى فــى مجالسـهم ولـو بلغـت تلـك الأراء من التطرف ما تمس العقيدة. وشغل الناس بالجدال وحدثـت محـن وفتـن فدفـع كل راغب فى الجاه والتقرب إلى الخلفاء وحضور مجالسهم، فتعلم الكندى علـم الكلام وحصل العلوم الفلسفية مسـايرا بذلـك عصـره، فأحـاط بجميـع فروعهـا، وكذلك درس الطـب المـأثور عـن معرفـة كتـب ابقـراط، وجـالينوس، وترجــم وشرح كتب افلاطون وارسطو والأسكندرانيين وتتبع كتب ارسطو فى المنطـق والطبيعة والأخلاق والسياسة.

---

(١) الفكـر الفلسـفى فـى الإسـلام ، د/ عبـد اللطيـف محمــد العبــد ص ٧٤ ط ١ ، سـنة ١٩٨٦.

وقد برزت نزعة الكندى إلى الرياضيات التى نبـع فيها وعنـى بهـا ولـم يكن الكندى بعيدا عن الأدب فهو صاحب اسلوب عربى حسن وصـاحب ذوق فى النقد(١) .

يقول عنه ابن النديم : " انه فاضل دهره ووالد عصره فى معرفة العلـوم القديم بأسرها "(٢) .

مؤلفـــاته :

مولفات الكندى كثيرة وهى تبلغ حوالـى ٢٤١ كتابـا ومتنوعـة فـى شـتى العلوم منها :

١- **كتب ورسائل فى الفلسفة** مثل

أ - الفلسفة الأولى.

ب - كتاب الفلسفة الداخلى والمسائل المنطقية وما فوق الطبيعيات.

جـ - فى أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضات.

د - كتاب الحث على تعلم الفلسفة.

هـ - وبلغت حولى ٢٢ كتابا.

٢- **كتبه المنطقية** منها

أ - كتاب رسالته فى المدخل المنطقى باستيفاء القول فيه.

ب - كتاب رسالته فى المقولات العشر.

جـ - كتاب رسالته بإيجاز وأختصار فى البرهان المنطقى.

---

(١) الفهرست ابن النديم ص ٢٥٥، أخبار الحكماء القفطى ، ص ٢٤١.

(٢) الكندى فليسوف العرب من ٣١ : ٣٩ د/ أحمد فؤاد الأهوانى.

د - كتاب رسالته فى الأصوات الخمسة.

٣- **كتبه الحسابيات**

أ - كتاب رسالته فى استعمال الحساب الهندى أربع مقالات.

ب - كتاب رسالته فى الأبانه عن الأعداد التى ذكرها افلاطون فى كتاب السياسة.

٤- **كتبه الكريات**

أ - رسالته فى أن العالم وكل ما فيه كرى الشكل.

ب - كتاب رسالته فى الإبانه عن أنه ليس شئ من العناصر الأولى والجرم الأقصى غير كرى.

٥- **كتبه الموسيقيات**

أ - كتاب رسالته الكبرى فى التأليف.

ب - كتاب رسالته فى الإيقاع.

جـ - كتاب رسالته فى الأخبار عن صناعة الموسيقى.

كما كتب فى النجوميات والهندسيات والفلكيات والطبيات والأحكاميات والجدليات والنفسيات والسياسات وله مؤلفات فى الأبعديات والتقدميات والأنواعيات.

منهج الكندى :

بدأ الكندى ملخصا للفكر اليونانى ومترجما له ولم يكتف بذلك بل عمد إلى تفسيره.

وكان الكندى فى الأغلب لا يترجم بنفسه خاصة انه لم ترد فى كتاب الطبقات أنه كان على درايه باللغه الفارسية والهندية - بل كان يترجم له ترجمة حرفيه ناقل آخر، ثم يتناول هو هذه الترجمه بالصقل والتهذيب ويضعها فى قالب عربى، ومن المعروف أن الذى كان ينقل له هو (اسطاث)(١) .

ويعنى ذلك أنه استفاد من التراث المتنوع فى الرياضات والطب والطبيعة ومابعد الطبيعة والكيمياء يقتبس منه ما يروق له وما يوافق مزاجه وفكره.

وقد كان اسبق من ابن رشد فى وضع التلخيصات أو الشرح والتفسير فكان يورد فيه فقره من كتاب ارسطو ثم يعمد إلى تفسيرها - فكان يتحرر فيه من عبارات ارسطو وترتيب افكاره، ويورد خلاصة آرائه، وقد يعترض عليها، ومعنى ذلك أنه لم يكن مجرد ناقل دون ابتكار منه، بل أن مؤلفاته الكثيرة تدل على ذلك.

ومنهج الكندى يقوم على أساس علمى سليم أو أنه سبق علماء العصر الحديث فى استخدام المنهج الرياضى أو منهج البحث العلمى فيتخذ الخطوات التالية :

اولا : يحدد المفهومات بالألفاظ الداله عليها ويحددها تحديد دقيق للمعنى المراد ولا يستعمل الفاظ لا معنى لها.

---

(١) الفهرست لابن النديم .

ثانيا :يعتمد على ذكر المقدمات التى ربما كانت بديهيا ثم الاتيان بها احيانا على منهج رياضى استدلالى، قطعا لمكابره من ينكر القضايا البينه بنفسها، وسد لباب اللجاج من جانب اهل العناد.

وهو يحرص على هذا، لأعتقاده بأن من لم يتخرج فى الرياضيات ولم ينفقه بالمنطقيات، هو عرضه للظنون الخاطئه "ومن عدم علم الكم والكيف والجوهر عدم علم الفلسفة"(١) .

واستعمال الكندى للمنهج الرياضى جعل منهجه يميل غلى المنهج المنطقى الرياضى.

" وبالجملة فإن منهج الكندى منطق رياضى، يدهش الإنسان من اتقانه فى ذلك العصر البعيد "(٢) فقد ظهر المنهج بصورة ظاهرة حتى يخيل للقارئ أنه بعيد عن الواقع المتعين.

وهو يوصى الباحث بأن يكون على علم بالقابه التى يقصد إليها حتى يتمكن من التركيز على نقاط بحثه دون التشعب والإضطراب ومن هنا كان إستخدامه للمقدمات البديهيه والأوليات للوصول إلى العلل ومعرفتها.

فإذا ايقن الباحث مثلا " معرفة جوهر النفس وقواها، استطاع أن يعرف

---

(١) رسالة فى كمية كتب ارسطو ، ص ٣٧٨.

(٢) الكندى وفلسفته ، ص ٢٧. د/ محمد عبد الهادى أبو ريده سنة ١٣٦٩. سنة ١٩٥٠ م دار الفكر العربى.

ماهية النوم والرؤيا "(١) .

ويرى الكندى ضرورة معرفة علة الشئ وطبيعته لانها تعين على معرفة فعله.

كما يرى ضرورة معرفة مقدمات الرأى الفلسفى ولو كانت من علم آخر لأنها لابد منها للبحث ويسميها بالأوائل ويبدأ دائما بذكرها.

حيث يرى مثلا أن الأوائل المنطقية المستعمله فى الإشياء الطبيعية يجب أن تكون ظاهرة لدى الباحث قبل الحديث عن الجواهر(٢) .

وهو مثل غيره من الفلاسفه، يحاول أثبات الرأى أو القضية بإثبات ما يترتب على القول بخلافهما من تناقص منطقى، أو بإثبات بطلان جميع الإحتمالات الممكنه سوى الإحتمال الصحيح الذى يبقى وحده بعد ذلك.

المصطلح الفلسفى عند الكندى

من المعلوم أن الكندى رسالة خاصة بالتعريفات هى : " رسالة فى حدود الأشياء ورسومها "(٣) . وهى تضم تعريفات كثيرة لامور ومفهومات شتى من مختلف ميادين العلوم.

---

(١) الفكر الفلسفى فى الإسلام د/ عبد اللطيف محمد العبد ط ١ سنة ١٤٠٦ - ١٩٨٦، ص٨٨ ، ٨٩، كتاب الكندى فليسوف العرب ص ٢٤٦، ٢٤٨.

(٢) رسالة الكندى فى انه توجد جواهر لا اجسام لها ص ٢٦٥ د/ الأهوانى.

(٣) الكندى وفلسفته ص ١٨، د/ ابو ريدة.

وفـى هـذه الرسـالة نحـو مائـه تعريـف مـن علـوم المنطـق والرياضيـات والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها.

وأهمية هذه المصطلحات : التعريفات الفلسفية الخالصـة التـى نجـد فيهـا تعريـف النفس والجوهـر والصـورة والأسـطقس – أى العنصـر – والأزلـى والمقولات والعلل والفلسفة.

وهى تعريفات قصيرة، لكنهـا دقيقـة، وتـدل علـى الفهـم التـام لموضـوع التعريف، وكان معظمها لأرسطو وبعضها لأفلاطون مثل تعريف الفلسفة.

وهـذه المجموعـة مـن التعريفـات، هـى أول قـاموس وصـل إلينـا للمصطلحات الفلسفية عند العرب ، وهـى تـدل علـى وجـود البدايـة فـى تحديـد المفهومات كمـا تشـير إلـى الضبـط الـذى يتجلـى فـى الإختصـار مثـل تعريـف الإبداع بأنه : " إظهار الشئ عن ليس "(١)

ومثل تعريف الصورة بأنها : " الشئ الذى به الشئ هو هو "(٢)

والعمل بأنه : " فعل بفكر "(٣)

وقد نزع الكندى فى وضع الإصطلاح منزع متفلسفه عصره بالأجمال. بينما هو يضع الإصطلاح أحيانا كلمات عربية كادت تسقط من الإستعمال مثل (الأيس) للدلاله على الموجود بالاجمال، ثم يجمعها (ايسات) أى موجودات.

---

(١) رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ص ٢٦٥.

(٢) نفس الرسالة ص ١٦٦.

(٣) نفس الرسالة والصفحة.

ويتابع المادة فيذكر الأيسيه : حالة الوجود - ويؤيس - يوجد الشئ من العدم. و (التأييس) الإيجاد مطلقا. ثم يسمى الله تعالى المؤيس ويقول : "إن الله تعالى هو مؤيس الأيسات عن ليس) ... يعنى إيجاد الأشياء عن عدم، وهو الإبداع الذى ينفرد به الله سبحانه وتعالى.

ويسمح الكندى لنفسه بتعريف الضمير (هو) : (الهو) ليدل على الموجود المتعين الذى يمكن الأشارة إليه بـ (هو).

ومن لفظ (الهو) يشتق الهويه، أى الموجود الجزئى المتعين تحت الحس فى مقابلة الحقيقة والماهيه المعقولتين.

وكذلك يصوغ من الضمير (هو) فعلا : (يهوى) - بكسر الواو مع تشديدها - أى موجود الموجودات الجزئية المتعينه عن عدم. ويقول عن الشئ إنه (يتهوى) أى يخرج إلى الوجود المتعين[١] . وفى ذلك يقول الدكتور ابو ريده يحق :

" ولا نعرف من المترجمين ولا من الفلاسفة بعد الكندى من يضع الاصطلاح ويستعمله على هذا النحو الفريد المدهش، الذى لو قرأه غير المتخصص لاستهجنه، أو لما فهم منه شيئا "[٢] .

---

(١) الكندى فى الفلسفة الأولى ص ١٦١ - ١٦٢ ضمن رسائل الكندى الفلسفية.

(٢) الكندى وفسلفته ص ٢١.

تصنيف العلوم عند الكندى

أن الكندى كان أول من وضع لمفكرى الإسلام التخطيط العام لتصنيف العلوم فقد ابتدع تصنيفا جديدا للعلوم قسم تابع فيه علوم اليونان وقسم آخر للعلوم الدينية أو العلوم التى اسماها علوم إلهيه وقصد بها ما يقابل العلم الذى يحصله الإنسان فهو لم يستخدم العلم الإلهى بمعنى الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى، بل الربوبية.

وهو يرى أن العلم الإلهى إختص به الله تعالى الأنبياء والرسل، وهو (بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيله من الرياضيات والمنطق، ولا بزمان، بل مع ارادته جل وتعالى بتطهير انفسهم وانارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته)[١] .

نخلص من ذلك إلى ان الكندى فهم العلم الإلهى على أن موضوعه ما اختص به علم الكلام.

اما القسم الأول الذى تابع فيه اليونان وهى العلوم الفلسفية فقد قسم فيه العلوم إلى خمسة اقسام :

١- **العلوم الرياضية :**

ويرى الكندى أن تعلم الرياضيات ضرورة لابد منها قبل تعلم العلوم الفلسفية حتى يتمكن طالب الفلسفة من فهمها عن دراية لا عن حفظ وروايه، واستخدام المنهج الرياضى يعينه على تحقيق ذلك.

---

(١) الكندى فليسوف العرب د/ الأهوانى ص ١١٦، شرح العيون ص ٣٧٣ ، نشرة د/ ابو ريده.

والكندى فى ذلك يسير خلف المأثور فى عادات المدرسة الأسكندرانيين فى الأرتياض وفى ذلك يقول : " إن عادة الفلاسفة كانت الإرتياض بالعلم الأوسط ، بين علم تحته وعلم فوقه، فأما الذى تحته فعلم الطبيعة وما ينطبع عنها وأما الذى فوقه فعلم ما ليس من الطبيعة، وترى أثره فى الطبيعة "(١) .

ويرى ان سبب حصر العلوم فى ثلاثة أن المعلومات ثلاثة .

إما علم ما يقع عليه الحس وهو ذوات الهيولى وأما على ماليس بذى هيولى، فإما أن يكون لا يتصل بالهيولى ألبته، وأما أن يكون قد يتصل بها. فإما ذات الهيولى فهو المحسوسات، وعلمها هو العلم الطبيعى.

وأما ما ليس بذى هيولى، فإما أن يتصل بالهيولى، فإن له انفراد وبذاته كعلم الرياضيات التى هو العدد والهندسة والتنجيم والتأليف.

وأما أن لا يتصل بالهيولى البته، وهو علم الربوبية(٢) من اجل ذلك سميت العلوم الرياضية بالتعليم الأول. وسميت ايضا بالتعاليم، وهو جمع تكثير للفظه التعليم، أو العلوم التعليمية.

وقد إستهدفت هذه الرسالة أن يرتب كتب ارسطو ولم يكتف بذلك وانما ادلى ببعض آرائه الخاصة النابعة من صميم نفسه.

وقد اوجب الكندى تعلم العلوم الرياضية قبل المنطق حتى يسهل على طالب الفلسفة فهم علومها من طبيعيات وما بعد الطبيعيات وهى اربعة

---

(١) الرسائل كتاب المصوتات الوترية ص ٧٠.

(٢) ابن نباته، سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون ص ١٢٥.

الحساب والهندسة والموسيقى والفلك وهو بذلك تابع مدرسة الأسكندرية التى اهتمت بالرياضيات إلا أنه لم يكتف بالتقليد ولكنه عمد إلى التجديد فادمجها فى الفلسفة وجعلها مدخلا إليها وجزء منها، وشرطا ضروريا لتحصيلها، ومن أجل ذلك وفق بين النزعتين المشائية والرياضية، وأدرج الرياضيات فى جملة الفلسفة وجعلها مقدمة للتعليم، وفى ذلك يقول : " فقد ينبغى لمن اراد تعلم الفلسفة أن يقدم كتب الرياضيات على مراتبها التى حددناها، والمنطقيات على مراتبها التى حددناها ايضا "(١) .

ثم ربط الكندى بين المعارف الفلسفية والمنطقية مستخدما العلوم الرياضية الأربعة (الهندسة والحساب والفلك والعدد) ولكنه مع ذلك لم يلزم فى ترتيبه للعلوم الرياضية تصنيفا واحدا، لأنه اعتمد على اساس نظرية المعرفة تاره، وعلى اساس متدرج من البساطه فى التركيب تاره اخرى، لأن المعرفة عنده تبدأ بإدراك الحواس ومباشرتها لمحسوستها التى تسمى فى المصطلح الفلسفى القديم المأثور عن ارسطو (جواهر).

فهذه الموجودات جواهر مركبه من مادة وصوره، وهناك جواهر ليست مركبه من مادة وصوره بل عبارة عن صورة فقط وهى الأنواع والأجناس الكلية التى تقع تحت الجواهر المحسوسه وما يحمل على الجوهر يسمى محمولات، ويسمى ايضا مقولات أى التى تقال على الشئ، والجوهر رأس المقولات هو نوعان : جوهر أول مثل هذا الفرس، زيد . جوهر ثان مثل إنسان ، وحيوان. والذى يحمل من النوعين هو الجوهر الثانى فقط الذى يحمل على الجوهر الأول فى مثل زيد انسان.

---

(١) نشرة د/ ابو ريده فى المرجع السابق ص ٣٧٨.

والكندى يرى أن المعرفة الفلسفية الحقه هى العلم بالجواهر الثانية الكلية، غير أننا لا نصل إلى العلم بها إلا بعد العلم بالجواهر الأولى الحسيه. ولكن الحس لا يباشر المحسوسات مباشرة ، بل (يتوسط الكمية والكيفية، ومن عدم علم الكمية والكيفية عدم مع ذلك علم الجواهر)[١] .

والكمية والكيفية مقولتين بعد مقوله الجوهر. والكم هو المثل أو اللا مثل، والكيف هو الشبيه أو اللا شبيه، وعلى أساس الكم والكيف ترتب العلوم الرياضية. فالحساب والموسيقى يردان إلى الكم والهندسة والفلك إلى الكيف.

٢- المنطق :

والكندى فى ذلك يتبع ارسطو فيذكر مؤلفاته ثم يترجمها ويحدد لها المصطلحات العربية المناسبة لها، وهذه المصطلحات منها ما اشتهر وذاع واستمر حتى الآن ومنها ما خبى ولم يعد مستعملا لأن المصطلحات لم تكن استقرت بعد عند المشتغلين بالترجمه، والدليل على ذلك أنه يستخدم فى كتبه الأولى مصطلحات ثم يعدل عنها إلى مصطلحات أخرى ومن ذلك القياس بدلا من العكس من الرأس، والبرهان بدلا من الإيضاح.

وقد مال د/ الأهوانى[٢] إلى أن الكندى هو الذى الحق كتاب الخطابه والشعر – من كتب ارسطو – بالمنطق لان ذلك تم فى وقت متأخر عن الوقت الذى نقل السريان فيه المنطق من اليونان .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٧٢.

(٢) الكندى فليسوف العرب ص ١١٣.

٣- الطبيعـة :

يرى الكندى أن العلوم الطبيعية تنقسم إلى :

١- ما كان مركبا من مادة وصورة وهى الأجسام.

٢- ما كان مستغنيا من الطبيعة، قائما بذاته غير محتاج إلى الأجسام، ومع ذلك يوجد مع الأجسام موصلا لها بأحد الأنواع الموصلة(١).

وكتب الطبيعة سبعة هى : الخبر ، والسماء، والكون والفساد وأحداث الجو والأرض وهو المرسوم بالعلوى والمعادن والنبات والحيوان.

ثم الكتب النفسية فهى كتاب النفس .

ثم ثلاثة فقط من الطبيعيات الصغرى البالغ عددها عند ارسطو تسعة وهى الحس والمحسوس، النوم واليقظه، وطول العمر وقصره.

٤- ما بعد الطبيعة :

كتاب واحد يسميه الكندى ما بعد الطبيعيات، ويعرفه بأنه قال فيه على ما لايحتاج إلى الأجسام ولا يتصل بالأجسام .

٥- الأخلاق والسياسة :

كتابان احدهما فى الأخلاق والأخر فى السياسة، والكلام فيهما قائم على اخلاق النفس وسياستها بالفضائل.

---

(١) سرح العيون ، نشرة د/ ابو ريده ص ٣٦٤-٣٦٥.

تعقيب

نخلص من كل ما سبق إلى ان ابو يعقوب الكندى نشأ فى بواكير النهضه الفلسفية فى عصر الترجمة مما جعله أول من وضع تصنيفا للعلوم وكان فى كثير من الأوقات مترجما لكتب اليونان ويضيف لها ارائه الخاصة ويعدل من التصنيف القديم بل أنه فى أحيان أخرى يضيف قسما جديدا لم يكن موجودا تتطلبه الدراسة الفلسفية وهى العلم الإلهى أو علم التوحيد كما عرف فيما بعد، ولذلك نجده قسم العلوم إلى :

١- علوم فلسفية : ويضع تحتها الرياضيات والطبيعيات والربوبية والأخلاق والسياسية.

٢- علوم دينية : ويضع تحتها مسائل التوحيد وأصول الدين وطريقة افحام المخالفين.

ثم عاد وقسم العلوم الفلسفية إلى :

١- علوم نظرية : وهى تساير طبيعة النفس العقلانية وتنقسم إلى :

أ - علم فائق الطبيعة.

ب - ما هو فى المصنوعات الحادثة.

وهذا التقسيم راجع لطبيعة المعلوم لان هناك اشياء لا تفارق المادة لارتباطها الهيولانى بها وتسمى بالجسمانيات كما توجد أشياء لا تقوم بالمادة، وقد تكون مفارقة وغير متصلة كالنفس الإنسانية، وأشياء لا صله لها بالهيولى يسميها بالالهيات مثل افعال الله.

٢- علوم علمية : وترتبط بتطبيقات جزئية تتعلق بالفضائل وبما هو نافع وخير من افعال الإنسان .

وهنا نلاحظ أن أقسام العلوم لا تختلف عما كان لدى افلاطون وارسطو، إلا إنه اضاف قسما جديدا أدرك اهميته وهى العلوم الإسلامية، وفى نفس الوقت لا نعد الكندى مقلدا لفلاسفة اليونان حيث ادرك ككل الفلاسفة أهمية البدء بالرياضيات كالحساب والهندسة والموسيقى والفلك قبل المنطق للوصول بالعلوم إلى اليقين والدقة.

أما ترتيبه للعلوم فكان كالآتى :

العلم الرياضى اولا فى التعليم ولكنه الأوسط فى الطبع، ثم يجعل العلم الطبيعى ثانيا فى التعليم لكنه أسفل فى الطبع، وعلم الإلهيات ثالثا فى التعليم لكنه اولا فى الطبع[١] . وهو بذلك لاحظ اختلاف ترتيب التصنيف فى الطبع عن التعليم، لأن الضرورة العقلية المنطقية عنده تستلزم البدء بالرياضيات ... وهكذا.

النفس عند الكندى :

حياة الكندى فى عصر الترجمة وإطلاعه على علوم اليونان بالاضافة الى العلوم الإسلامية جعل امامه متسعا ليكون رأيا يجمع فيه ما يمكن أن يمليه عليه إنتمائه الدينى وعقله الذى بلغ مرحلة من النضج تمكنه من الإختيار

---

(١) سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون لمحمد بن نباته المصرى ص ١٥٩، القاهرة، فليسوفان رائدان الكندى والفارابى، دار جعفر آل ياسين ص ٣٠ وما بعدها - بيروت سنة ١٩٨٣ ط ٢، فليسوف العرب والمعلم الثانى د/ مصطفى عبد الرازق ص ٤٧.

وتبعده عن قوالب التقليد الجامده، فقد كتب رسالة صغيرة بعنوان "القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وافلاطون وسائر الفلاسفة" ومع ذلك نجد أنه لم يأخذ شيئا مما نقل عن ارسطو فى النفس ولكنه غالبا أخذ عن افلاطون وافلوطين والفلاسفة الاسكنرانيين.

فهو يرى : " ان النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن جوهرها من جوهر البارى عز وجل كقياس ضياء الشمس عن الشمس ".
وهو بذلك يقرر أمرين :

الأول : بساطه النفس ، والمقصود انفرادها عن البدن ومباينتها له ثم مقارنتها.

الثانى : اصل جوهرها ، وإنها مستمده من جوهر البارى كقياس ضياء الشمس عن الشمس .

ويرى د/ أحمد فؤاد الأهوانى(١) أن الكندى لم يقدم دليلا عليه إلا " إذا اعتبرنا اشارته الوارده فى العبارة ذاتها من شرفها هذا البرهان " برهان الشرف .

واختلف مع استاذنا الجليل فى هذا المعنى فأنى أرى أنه مأخوذ من آى القرآن حيث قال عز وجل فى محكم آياته :

" فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين "(٢) . فإذا كان المقصود بالنفس الروح فهى كمنطوق الآيه من روح الله وسر من اسراره كما

---

(١) الكندى فليسوف العرب ص ٢٣٩.

(٢) الآيه جزء من سورة الحجر آيه ١٥. وسورة ص ٣٨.

يقول عز وجل فى محكم آياته " ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى"[١] إذن فهى مما لا يجوز الخوض فيها لأنها تنتسب إلى الذات العليه، وهى لا بد أن تكون بسيطة لانتسابها للقديم تعالى لأن التركيب من صفات الحوادث والإشارة إلى ذلك صريحة كقياس ضياء الشمس من الشمس" ولذلك فإن الكندى يرى أن هذه النفس منفرده عن الجسم ومبانيه له، وأن جوهرها جوهر إلهى روحانى، بما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب.

ولكن تأثر الكندى بأراء افلاطون التى تقرر تقسيم النفس قسمة ثلاثية هى الشهوانية والغضبية والعاقلة وخلودها بعد فناء البدن. يجد الكندى أن رأى الفارابى فى هذه المسأله لا يبعد كثيرا عن رأى الدين الذى يرى أن حلول النفس فى البدن يجعل عليها مؤثرات مختلفة تتجاذبها بإذن الله يقول عز وجل " ونفس وما سواها، فألهمها فجورها تقواها قد افلح من ذكاها وقد خاب من دساها "[٢] ويقول فى موضع آخر " فأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى "[٣] .

" أن النفس لأمارة بالسور إلا ما رحم ربى "[٤]

وقوله " ولا أقسم بالنفس اللوامه "[٥]

---

(١) سورة الإسراء ، آيه ١٧.
(٢) سورة الشمس ، آيه ٧.
(٣) سورة النازعات ، آيه ٤٠.
(٤) سورة يوسف ، آيه ٥٣.
(٥) سورة القيامة ، آيه ٢.

وقوله " يا أيتها النفس المطمئنه أرجعى إلى ربك راضية مرضية "(١)

ومن الواضح أن النفس الأماره ليست على نفس الدرجة التى عليها النفس اللوامه ولا المطمئنه كاللوامة، فالعقل لا يمنع ما أثبته افلاطون ونقله عن فلاسفة الإسلام من تغاير القوه الغضبيه والشهوانيه والعقلانية التى ترجع إلى انقسام النفس إلى تلك الأقسام الثلاثة وهذا كله لا يخالف القاعدة الإسلامية وليست شيئا آخر خلاف ما فصله الكندى، ووضعه فى صيغة أدله وبراهين . فالإنسان من حيث هو إنسان لا يستغنى عن الشهوة ولا يعيش بغير الغضب، ما دام مركبا من بدن وعقل، فهو حيوان عاقل، وهو بحيوانيته التى هى جزء لا يتجزأ من ماهيته يشتهى الغذاء ويغضب للدفاع. وهو بعقله يتحكم فى شهوته ولا يتركها ويكظم غيظه ليتصف بالصبر والحلم والشجاعة ليصدق عليه قول الله تعالى : " الذين ينفقون فى السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس "(٢) .

وقد اشتهر تشبيه افلاطون لحال النفس فى مستوياتها الثلاث بحال الخنزير فى سيطرة قوة الشهوه عليه أو الكلب إذا ما سيطرت عليه قوة الغضب، والملك إذا كانت للقوى العاقلة الغلبه وفى ذلك يقول الكندى : " ثم أن افلاطون قاسى القوة الشهوانية التى للإنسان بالخنزير، والقوه الغضبية بالكلب، والقوة العقلية التى ذكرنا بالملك – وقال : (يريد افلاطون) من غليت عليه الشهوانية وكانت هى غرضه وأكثر همنه، فقياسه قياس الخنزير، ومن غلبت عليه الغضبية فقياسه قياس الكلب، ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية

---

(١) سورة الفجر ، آيه ٢٧.

(٢) سورة آل عمران ، آيه ١٣٤.

وكان أكثر دأبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء والبحث عن غوامض العلم، كان انسان فاضلا قريب الشبه من البارى سبحانه ...".

ومن هنا نستطيع أن نستخلص ان الكندى رسم طريق الهدايه والسعاده الأبدية فى التشبه بالخالق عز وجل، بل أن الكندى رسم طريق التشبه به عن طريق سيطرة القوى العاقلة فى الإنسان على جميع القوى فيتسامى الإنسان عن حيوانيته ويكون ذلك بالتجرد عن الدنيا والبعد عن الحسيات الزائلة والإنصراف عن اللذه الحاصله فى العالم الدينوى من المآكل والمشارب على نحو ما أمر به الشارع ونهى عنه فإذا ما انصرفت النفس عن كل ذلك وسعت لبلوغ المعرفة الصحيحة والتشبه بالبارى عز وجل تمكنت من البحث والنظر فى حقائق الأشياء وبكل ذلك تستطيع النفس أن تتطهر من الادناس تاركه الشهوات فتصفو النفس وتصير كالمرآه تنعكس فيها صور الأشياء، تختلف فى ظهورها من حيث القوة والخفاء فى الوضوح بقدر صفائها وتجردها من علائق المادة وبذلك تتم المعرفة الإنسانية ، وقد تأثر الكندى فى ذلك بالفكر اليونانى الممتزج بالأفكار الصوفية التى ترى إمكان التطهر عن طريق التصفيه الذهنية والتجرد عن المادة وعلائقها.

ويقول الكندى : " إن النفس إذا كانت وهى مرتبطه بالبدن تاركه الشهوات متطهره من الأدناس، كثيرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الأشياء، انصقلت صقاله ظاهره ... بسبب ذلك الصقال اكتسبته من التطهير، فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها، كما تظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة فى المرآه إذا كانت صقليه ".

ولا يفارق الكندى الفكر الصوفى الذى يجعل من الفيض طريقا لتلقى الفيوضات الإلهيه فيقول أن النفس " فى قوتها إذا تجردت أن تعلم سائر الأشياء بعلم البارى بها، أو دون ذلك برتبه يسيره، لأنها أودعت من نور البارى جل وعز ".

والكندى رغم تأثره بالفكر اليونانى إلا أنه ايضا لا يخرج عن القواعد الدينية يقول الله عز وجل فى حديث قدسى معناه " ما زال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع بها وعينه التى يرى بها ويده التى يبطش بها ...".

فإن الكندى يرى إن النفس قادره بالتجرد والزهد والتطهر أن تعود لحالتها الأولى فترى بنور الله وفى ذلك يقول عن قدره النفس على أن ترى : " بنور البارى كل ظاهر وخفى وتقف على كل سر وعلانيه ".

ويرى الكندى أن النفس باقية لا تفنى بفناء البدن وهى خالده لأن جوهرها جوهر إلهى روحانى، وإنها من نور البارى ومن جوهره.

وتستطيع النفس أن تفارق البدن - الى حد ما - وهى متصلة به، بالتجرد من الدنيا والإنقطاع إلى البحث عن الحقائق. وبذلك تتمكن من الإطلاع على المعارف والتشبيه بالآله، فإذا فارقت البدن مفارقه تامه، كان علمها أكمل ولذتها أعظم .

ويحدثنا الكندى عن مصير النفس بعد مفارقه البدن فيقول : " إن مسكن الأنفس العقلية إذا تجردت هو ، كما قالت - الفلاسفه القدماء - خلف الفلك حيث نور البارى ".

ويتضح من النص السابق أن الكندى والفلاسفة القدماء فهموا أن هذه المكانه العاليه لا تنالها كل نفس بل تنفرد بها النفس التى تطهرت وتجردت تصل إلى خلف الفلك أما النفوس التى فارقت البدن وفيها دنس وخبث وتصير إلى فلك القمر حيث تقيم مدة من الزمان، حتى إذا تهذبت ونقت ارتفعت إلى فلك عطارد، ثم تتدرج فى الصعود فى الأفلاك الى الفلك الاعلى، ومنه إلى عالم العقل وراء الفلك فتصير فى عالمها الذى هو عالم الربوبية.

وبذلك يكون الكندى جمع بين اراء فلسفية واخرى دينية فساق القضايا الدينية وبرهن عليها بطريق الفلسفة.

موقف الكندى من نظرية المعرفة :

يرى الكندى ان الوجود له شقين :

اولا : وجود مادى محسوس.

ثانيا : وجود معقول.

ثم إن هناك نوعا ثالثا وسط بين النوعين هى القوة المتخيله او المتصورة فيسميها القوة الوسطى.

ويرى أن وسائل البحث لإدراك ومحاولة معرفة هذا الوجود لابد أن تتفق وكل نوع منها، أى لابد أن يحدث تناسب بين اداة المعرفة والمعرف، فالمحسوسات يناسبها الحس والمعقولات لاغنى عن استعمال العقل فيها. ولذلك كانت وسائل إدراك الوجود قسمين :

١- قسم يدرك عن طريق الحواس.

٢- قسم يدرك عن طريق العقل.

المحسوسات والماديات يناسبها القسم الأول لأن وجودها مادى.

أما الوجود المعقول، وهو يتميز عن ذلك الوجود المادى وهو موضوع المعرفة اليقينية وهو وجود الله عز وجل فينبغى أن يكون العقل لا الحواس هو وسيلة إدراكه وليس بمعنى أن العقل هو وسيلة إدراك النوع الممتاز من الوجود أن الحواس لا تصلح كوسيلة للمعرفة ولكن صلاحيتها خاصة بالعالم الحسى الذى يجعله الكندى موضوعا لمعرفة ما "(١) .

لأن الحواس تدرك الجزئى أو الصورة المادية، أما العقل فيدرك الكلى، ويدرك الجنس والنوع أى الصور العقلية.

ويقسم الكندى العقل إلى أربعة أقسام :

اولا : العقل الذى هو بالفعل دائما، وهو عله وحقيقة كل معقول فى الوجود، وهو الله او العقل الأول.

ثانيا : العقل الذى هو نفس الانسان بالقوة.

ثالثا : العقل بالملكه، وهو الذى فى النفس بالفعل وتستطيع استعماله متى أردت كقوة الكتابة فى الكاتب.

رابعا : عقل هو فعل به تبين النفس عما هو فيها بالفعل.

نخلص من ذلك إلى أن العقل ليس شيئا واحدا أو مرتبه واحدة بل أنه درجات أفضلها الأول لأنه عله وحقيقة لكل المعقولات فى الوجود. أما القسم الثانى وهو نفس الإنسان بالقوة فهو لا يدبر وليس عله بل هو معلول عن الأول، ثم العقل بالملكة والعقل بالفعل.

---

(١) الجانب الإلهى ، د/ محمد البهى ص ٣٠٩ ط٣ مكتبة وهبه.

ويحاول الكندى تفسير خروج العقل من القوة إلى الفعل فيقول : " إن العقل الأول أو العله الأولى الذى هو بالفعل دائما هو علـه ذلـك. فـالعقل الـذى يخرج من القوة إلى العقل هبه من الله، ولذلك فإن العقل الثـالث يسـمى بـالعقل المستفاد"(١) .

ونفهم من هذا النص أن العقل الثـالث ليس علـه عن العقل الثـانى بل حصولـه هبـه من العقل الأول يتوسط بهـا لحصـول العقل الثـالث أو العقـل المستفاد.

وفكرة توسط أو حصول التسلسل ليســت بـالفكرة الإسـلامية وإنمـا ربمـا كان وصولها بمؤثرات خارجية.

وكذلك نلاحظ من هذه الفكرة المبسطه عن موضوع المعرفة ومصدرها ووسائلها أن الكندى تجاذبته مجموعة من الفلسفات اليونانية القديمة من ارسطو وهيرقليطس. كما ظهرت عنده أثار الفكر الأثينى والفارسى حيث قسم الوجـود إلى نوعين، وهو فى تقسيمه العقل أربعة أقسام تأثر بالفيثاغورية.

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام دى بور ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو ريده ص ١٢١.

الجانب الإلهى فى فلسفة الكندى

التوفيق بين الدين والفلسفة :

شغل الفكر الإنسانى وحار بين حبـه للفلسـفه التقليديـة - ومباحثهـا التـى كان أهم مجالاتها البحث فيما وراء الطبيعـة - وبيـن الإنتمـاء الدينـى الـذى لا يمنع من البحث العقلى، من هنا وجد الفلاسفة الإسلامين مجالا خصبا لتوضيح تلك العلاقة بين الفلسفة والدين وأن كل منهما لا غنى عنه للآخر ومن الممكـن تقسيم تلـك الأسـباب التـى دفعـت فلاسـفة الإسـلام - لا الكنـدى وحـده - إلـى التوفيق بين الدين والفلسفة إلى قسمين :

- قسم يخضع لطبيعة الدين نفسه.
- قسم يخضع للظروف الإجتماعية والسياسية المتعلقة بحياة كل فليسوف.

اما القسم الأول وهو الأسباب الخَاضعة لطبيعة ديننا الإسلامى فنجـد ان القرآن يدعو دعوه صريحة إلى النظر والبحث والتفكر قال تعالى : " فـإعتبروا يا أولى الإبصار "[١] . وقال (او لـم ينظـروا فـى ملكـوت السـموات والأرض وما خلق الله من شئ)[٢] .

وقـال أن فـى خلـق السـموات والأرض وإختـلاف الليـل والنهـار لآيــات لأولى الألباب[٣] .

وقال (او لم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده)[٤]

---

(١) سورة الحشر ، آيه ٢.

(٢) سورة الأعراف ، آيه ١٨٥.

(٣) سورة آل عمران ، آيه ١٩٠.

(٤) سورة العنكبوت ، آيه ١٩.

وقال (افلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها)(١)

وقوله (انظر كيف نبين لهم الآيات)(٢)

وقوله (أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت)(٣)

وقوله (فلينظر الإنسان مم خلق)(٤)

وقوله (فلينظر إلى طعامه . أنا صببنا الماء صباً)(٥)

وقوله (أفي الله شك فاطر السموات والأرض)(٦)

وقوله عز من قائل (افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون)(٧)

هذه الآيات على سبيل المثال لا الحصر لأن حصر جميع الآيات التى تحث على النظر والتفكر واستعمال العقل يعد من المسائل العسيرة لكثرتها.

من كل ما سبق لاحظ فلاسفة العرب ان التوفيق بين الدين والفلسفة من الأمور الاساسية والضرورية لاعتقادهم أن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر فى كل المسائل الجوهرية وإن بدا بينهما تعارض، فإنه ليس حقيقيا وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما(٨) .

---

(١) سورة ق ، آيه ٦.

(٢) سورة المائدة ، آيه ٧٥.

(٣) سورة الغاشيه ، آيه ١٧.

(٤) سورة الطارق ، آيه ٥.

(٥) سورة عيسى ، آيه ٥٤.

(٦) سورة ابراهيم ، آيه ١٠.

(٧) سورة النحل ، آيه ١٧.

(٨) مقدمة فان دن برج لترجمته لكتاب تهافت التهافت لابن رشد مجلد ١ ص ١١، مقدمة جورج مورانى لترجمته لفصل المقال لابن رشد ص ٥، وايضا لمدخل ===

اما القسم الثانى منه فهو يخضع لنظرة الريب والشك فى كل من يحاول الاقتراب من دراسة الفلسفة والكتابه فيها ويقول د/ عاطف العراقى عن تلك الأسباب التى دفعت الكندى خاصة إلى هذا اللون من التفلسف أنه (عاش فترة من حياته فى عصر المتوكل الخليفة العباسى الذى قوى فيه سلطان ونفوذ أهل السنة ... ومن هنا وجد الكندى واجبا عليه أن يدافع عن النظر الفلسفى، أى تلك البحوث التى يقوم بها الفلاسفه)[١] .

ومن الأسباب التى دفعت الكندى – خاصة – للدفاع عن الفلسفة ما لحقه من الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة ولما كان حريصا على الاشتغال بها وجد أنه من الواجب عليه الدفاع عنها وبيان حقيقة امرها وعدم تعارضها مع الدين فوضع الكتب والرسائل التى تبين وجهه نظره فى قضايا الدين ومسائله والتى لا تتعارض مع سياق الدين والنسق الذى سار عليه ويذكر ابن النديم فى الفهرست أن من بين مؤلفات الكندى رسالة فى اثبات الرسل، ورسالة اخرى (فى نقض مسائل الملحدين).

ولو رجعنا لمؤلفات الكندى التى حاول فيها التوفيق بين الدين والفلسفة أو الحكمة والشريعة نستطيع أن نعتمد على رسالتين له بصفه اساسية هما :

" رسالته الى المعتصم بالله فى الفلسفة "

ورسالته " فى كمية كتب ارسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ".

=== لدراسة الفلسفة الإسلامية لليون جوتييه ص ١٨١ من الترجمة العربية وكتاب النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد د/ عاطف العراقى ط ٥ ص ٢٩٣ .

(١) مذاهب فلاسفة المشرق د/ عاطف العراقى دار المعارف ط ١٠ ص ٣٧.

ونستطيع أن نقول إن الرسالة الأولى تمثل موقفه الدفاعى عن الفلسفة.
أما الرسالة الثانية فتقوم فكرتها في مجال العلاقة بين الفلسفة والدين على التمييز بين طريق الشرع وطريق العقل .

يعد الكندى أول من فتح الباب لدراسة الفلسفة وبذل جهود فائقة فى محاولة إظهار اتفاق الفلسفة مع مبادئ الدين، فرأى أن الدين متفق مع الفلسفة من حيث الموضوع والغاية، فرأى ان موضوع الفلسفة واعلاها درجة هى الفلسفة الأولى لانها علم الحق الأول ، وهو الله عز وجل.

ومن ذلك نجد الكندى يقول : " واشرف الفلسفة واعلاها مرتبة الفلسفة الأولى اعنى علم الحق الأول، الذى هو علة كل حق اما موضوع الدين فهو معرفة الله ووحدانيته "(١) .

والغرض من دراسة الفلسفة : هو البحث عن الحق لمعرفته وإقتنائه والعمل به، والدين : طلب للحق والاهتداء به .

ويقول الكندى مرغبا فى دراسة الفلسفة لأن لا فرق بين الدين والفلسفة " ان اعلى الصناعات منزله، واشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التى حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، أن غرض الفيلسوف فى عمله اصابه الحق وفى عمله العمل بالحق(٢) .

---

(١) كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ١٨٢.
(٢) نفس المرجع السابق ص ٧٧.

وهذه الصناعة لا تتعارض مع الدين لما فيها من دراسة لم تحض عليه الأديان من التفكر ولا يعد ذلك بعدا عن الدين ، فيقول : " ويحق ان يتعرى من الدين من عائد قنيه علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا، لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة(١) . وكل هذه العلوم لم يمتنع فى الدين دراستها وتوجيهها لصالح الإنسانية بما يحقق التكامل والرحمه التى يدفع لها الدين دفعا، فعلم الفضيلة لمعرفتها لاقتنائها والتمسك بها والرذائل لاجتنابها هى نفسها موضوع الدين وغايته .

ويعبر الكندى عن ذلك بقوله :

" لأن فى علم الاشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع، والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذى اتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه. فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليهم اتت بالاقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده وترك الرذائل المضاده للفضائل فى ذواتها وإيثارها ".

فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفسية عند ذوى الحق، وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا، وما نحن قائلون الآن(٢) .

فالكندى يرى اتحاد الدين والفلسفة فى الموضوع والغاية رغم اختلافهما فى المنهج حيث يتبع الدين طريق السمع والخبر، وتتبع الفلسفة طريق العله

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٨٢.

(٢) نفس المرجع السابق.

والبرهان، ثم ان طريق السمع لا يمنـع طريـق العلـه حيث أن اللـه عز وجـل بأمرنا فى كثير من آيات الذكر الحكيم بالتفكير واستعمال العقل، فمنهـج العلـه والبرهان لا يعد كفرا بل طاعه، أى أن الكندى يرى أن دراسة الفلسفة – العلـم – أما ان تكون واجبه أو ليست بواجبه، فإن كانت واجبه فهذا مـا نسـعى إليـه، أمـا أن لـم تكـن واجبـه، فوجـب عقـلا تقديـم العلـه والبرهـان لاثبـات خـلاف الوجوب، ولا يتمكن المنكـرون مـن اثبـات ذلـك إلا باسـتخدام المنهـج الفلسـفى الذى هو قنية علم الاشياء بحقائقها، ولا سبيل لذلك إلا بالتمسك بها ودراستها.

تصور الكندى للعالم وحدوثه :

قبل أن ابدأ الحديـث عـن هـذا التصـور اجـد لزامـا علـى أن اوضـح أن الكندى رغم تأثره بالفكر الأرسطاطاليس إلا إن انتمائه وولائه لدينه كان أكـبر من أى تأثير آخر علـى فلسـفته فكـان يؤمـن بـالخلق والإبـداع الإلهـى الشـامل للموجودات فكان يؤمن أن العالم حادث ويبدا بذكر مقدمات بديهيه يبنـى عليهـا برهانه.

من هذه المقدمات :

١- كل الأجرام التى ليس منها شئ أعظم من شئ : متساوية.
٢- والمتساوية ، المتجانسه، ابعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل وبالقوة.
٣- وذو النهايه، ليس لا نهايه له.
٤- وكل الأجرام المتساوية، إذا زيد على واحـد منهـا جـرم، كـان اعظمهـا، وكان اعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم.
٥- وكل جرمين متناهى العظم، إذا جمعنا كان الجرم الكائن عنهمـا متنـاهى العظم.

وبعد هذه المقدمات يقيم الدليل عليها بأنه لو كان هناك جرم لا نهايه له فإذا فصلنا منه جرم متناهى كان الباقى بعد الفصل أقل من قبل وإما أن يكون متناهى العظم وإما لا متناهى العظم.

فإن كان الباقى متناهى العظم، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهى العظم كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم وهذا حق وهو خلاف الغرض.

وإن كان الباقى : لا متناهى العظم، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويا له، فإن كان أعظم مما كان فقد صار لا نهايه له أعظم مما لا نهايه له وهذا باطل.

وإن كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا ومعنى ذلك أن الكل يساوى الجزء وهذا باطل.

فقد نبين إذن : أنه لا يمكن ان يكون جرم لا نهايه له، وهذا الدليل يصدق على كل موجود فى عالمنا فلا يجوز أن يقال بأن هناك شئ لا متناه كالزمان والحركه والمكان[١] .

أما تصور الكندى للطبيعة أو للعالم من حيث هو :

فهو يرى أن العالم على شكل كرات كل كره منها محيطه بالكرة الأخرى ففى وسط العالم توجد كرة الأرض لأنها أثقل العناصر وتحيط بهذه الكرة كرة الماء إذ أنه يلى الأرض فى الثقل، وتلى كره الماء كرة الهواء لانه اخف من الماء وأثقل من النار التى تحيط به .

---

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ ٢ ط ٤ ص ٩٧ ، د/ عبد الحليم محمود .

وكما سبق أن ذكرنا أنه قسم العالم قسمين :

- عالم ما فوق القمر .
- عالم ما تحت القمر : وهذا الأخير هو عالم الكون والفساد ، هذا العالم مكون من العناصر الأربعة، ومن هذه العناصر الأربعة تتكون الأشياء الطبيعية. ويعطى الكندى هذه العناصر صفات محدده فنجده يحد النار بأنها : عنصر حار يابس ، والهواء : عنصر حار رطب ، والماء عنصر بارد رطب، أما الأرض : فعنصر رطب يابس[١] ، ولذلك نجد الهواء والماء والنار كلها سياله مشفه، أما الأرض فعنصر يابس غير مشف ومن أجل هذا تحجب الرؤية.

أما العناصر الأخرى فتساعد على الرؤية ولكن بدرجات متفاوته حسب نقاء كل عنصر[٢] .

ويعرف الكندى الطبيعة بأنها (عله الحركة وللسكون عن حركة)[٣] ، ويوجد تعريف آخر ينسب الطبيعة إلى الله فيقول (أعلم أن علم الاشياء الطبيعية انما هو علم الإشياء المتحركة لأن الطبيعة هى الشئ الذى جعله الله عله جميع المتحركات الساكنه عن حركة)[٤] .

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية جـ ٢ ص ٦٥.

(٢) فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها د/ فيصل بدر عون ط ١ سنة ١٩٨٠، مكتبة الحرية ص ٢٥١.

(٣) رسائل الكندى الفلسفية جـ ٢ ص ٣٦.

(٤) رسائل الكندى الفلسفية جـ ١ ص ٤٠.

ونستخلص من النص السابق أنـه فهم أن اللـه تعـالى أودع فيهـا القدرة على الفعل من الحركة إلى السكون أو من الكون الفساد ولا يتم ذلك بصـورة كلية ولكن كل جزء يكون ثم ينتقل الفساد إلى غيره وفى ذلك يقـول د ... فـإن هذه الأربعة العناصر غير كائنة ولا فاسـده لكليتهـا، بـل يكـون مـن كـل واحـد اجزاء إلى غيره منها وتفسد مـن غيره إليـه اجزاء ، فإمـا الاشـخاص بكليتهـا فباقية إلى ايام مدة زمانها)(١) .

وإذا كانت الأشياء الموجودة فى العالم الأرضى خفيفة أو ثقيلة حـارة أو بارده، رطبه أو يابسه، فذلك راجع إلى غلبه احد العناصر الأربعة علـى سـائر العنـاصر وكذلـك الحـال بالنسبة للحركـة والسـكون، ويقـول الكنـدى فـى هـذا الصدد: " إن الحرارة هى التى تسبب الخفه وأن البروده هى التى تسـبب الثقـل وأن اليبس هو الذى يحدث السرعة فى الخفيف والثقيل عند سيره إلـى مكانـه الطبيعى، وأن الرطوبه هى التى تسبب الأبطاء فى ذلك)(٢) .

ومن الحركة يسـتدل الكنـدى علـى اختـلاف طبـائع الأشـياء، فـإذا كـانت الأشياء متساوية ومتشابهه كانت حركتها فـى اتجـاه واحـد فيقـول : (فالأشـياء المتضاده بالحركة متضادة فى الطبائع)(٣) .

نفهم من ذلك أنه اراد أن يقرن بين الشئ وبين حركتة سـواء مـن أعلـى إلى أسفل أو من الداخل إلى الخارج لأن طبيعة الشـئ هـى التـى تحـدد مكانـه.

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية جـ ١ ص ٢٢٤.

(٢) نفس المرجع السابق جـ ٢ ص ٣٨، ٤٣.

(٣) نفس المرجع السابق ص ٤١.

فإذا كان الشئ ثقيلا كـان مركزه الأرض ، وإذا كـان خفيفا كـان اتجاهه إلـى أعلى وبالتالى تكون السماء اقرب إلى انيه الطبيعى(١) .

وفى كتاب (الجواهر الخمسة) يتحدث الكندى عن الجواهر الضرورية التى لا غنى لموجود عنها وهى (الهيولى والصـورة والمكـان والحركة والزمان، فالشئ لابد أن يوجد من مادة وعلى صورة محدده فهو جسم وإذا كان جسم لابد له من مكان يشغله وزمان يقطعه بالحركة أو السكون ويبقى فيه بالكون إلى الفساد، لأن كل تكون يقتضى الحركة، فحيث لا حركة لا وجود ومن ثم فلا تكون الحركة إذن شرط للتكون وبالتالى شرط الموجود كله وحيث وجدت الحركة وجد الزمان لأن الزمان هو عدد الحركات(٢) .

وكل هذه الجواهر مبدعه لا عن شئ ابدعها الله بقدرته وعلمه فكلها حادثه، وليست قديمة فهو عز وجل مؤيس الايسات عن ليس، أى موجود الأشياء عن لا شئ .

وهذه الجواهر الخمسة لا يسبق بعضها البعض الآخر فى الوجود، فهى مبدعه دفعة واحدة " فالجرم مركب والتركيب حركة فالحركة مع الجرم، ولكل جرم مده هى الحال التى فيها وجود هذا الجرم والجرم إذا كان لا يسبق الحركة وإذا كانت الحركة مع الجرم والجرم له مده هى مع وجوده فالحركة والمدة والجرم معا "(٣) .

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية جـ ١ ص ٥٢٠.
(٢) رسائل الكندى الفلسفية جـ ١ ص ٢٠٥.
(٣) رسائل الكندى الفلسفية جـ ١ ص ٢٠٥.

ورغم الإرتباط بين الجرم والحركة والزمان ورغم التداخل بين العناصر الأربعة إلا أنها لا تتفاعل وإلا تحولت طبيعة واحدة[١] .

من كل ذلك نخلص إلى أن الكندى اعتمد على أبسط القضايا بداية من المقدمات البديهيه حتى يصل إلى اعقد الصور فقد اثبت حدوث العالم لارتباطه الوثيق بمادته وصورته وهى حادثه ابدعها الله لا عن مثل، فجمع الكندى بين البحث فى الطبيعة والبحث فيما وراء الطبيعة وجعل من الطبيعة علـه للحركة ولكنه مع ذلك لم يجعل الطبيعة خاضعة للضرورة العمياء التى لا نعرف مصدرها ولكن جعل الطبيعة خاضعة لامر الله لأنه الذى اعطاها تلك القدرة على الفعل.

إذن فالطبيعة علـه مباشرة وقريبة ولكنها ليست مطلقة وليست كلية ولذلك فهى تحتاج لعله (بعيدة) او غير مباشرة .

اذن فالكندى لاحظ نوعين من الفاعلين :

- فاعل مجازى فعله مجرد تأثير وهو يكون عند فعله منفعلا يستمد قدرته على العقل من غير وهو الطبيعة.
- فاعل حقيقى غير منفعل وهو مبدع لا عن مثل .

وبذلك تمكن الكندى من استخدام قضية حدوث العالم التى اثبتها بالبرهان كمقدمة فى الاستدلال على وجود الله على ما سوف اوضح.

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية جـ ١ ص ٩٩.

قضية وجود الله تعالى :

١- دليل الحدوث :

أثبت الكندى بالبرهان أن العالم حادث فأصبحت هذه مقدمة ، وإذا كان حادث يحتاج إلى محدث فالعالم محتاج إلى محدث وهذا دليل عادى يستخدمه المتكلمون رغم اختلاف الكندى عن المتكلمون فى طريقة الإثبات.

ومادام العالم حادث والله هو المحدث فمعنى ذلك – ضرورة وبداهه – أن الله اوجده عن العدم فإن "العقل الحقى الأول تاييس الايسات عن ليس"(١). فخلق الأشياء عن العدم ودون سبق مثال الذى يعرف بالإبداع أو كما يسميه الكندى (إظهار الشئ عن ليس) هذا الإبداع خاص بالله تعالى .

٢- دليل العناية عند الكندى :

ولا يكتفى الكندى بالدليل السابق بل يقتبس من آى القرآن دليل آخر وهو دليل العناية الآلهيه بالكون والإنسان، وهو ليس دليل بالمعنى العقلى الفلسفى وإنما الفطر السليمة تدركه بداهه فلا يحتاج لبرهان.

يقول الكندى : " ليس اثر الصنعة من باب او سرير، او كرسى، بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن، بأظهر من ذلك فى هذا الكل لذوى العيون العقلية الصافيه ".

وإذا نظرنا إلى هذا العالم فى جملته وجدناه متضادا، مترابطا مقدرا : (على الأمر الأنفع الاتقن) و (بعضه عله لكون بعض، وبعضه مصلحا لبعض)".

---

(١) الرسائل – التفكير الفلسفى فى الإسلام د/ عبد الحليم محمود جـ ٢ ص ٩٩.

وكل ذلك :

" ظاهر لمن كانت مرتبته : علم هيئه الكل ... "

فأما من قصر عن ذلك : " فإنه يقصر عن فهم ماذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل ".

" وإن فى الظاهرات للحواس ... لأوضح الدلاله على تدبير مدبر أول ... فإن فى نظم هذا العالم، وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الوجه الأصلح فى كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل: لاعظم دلاله على أتقن تدبير - ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمه - ومع كل حكمه حكيم - لأن هذه جميعا من المضاف "(١) .

نخلص من كل ذلك إلى أن الكندى أتخذ من اتقان العالم وترتيبه على الصورة التى عليها دليلا على وجود صانع اتقن الصنعة فالكون والفساد حاصلين بأسباب محدده ولم تحكمهم الصدفه العمياء، وإنما كل هذا كان لوجود مدبر وصانع حكيم .

٣- وحدانية الله :

يرى الكندى ان محدث العالم لابد أن يكون واحد غير متكثر ولا مركب من اجزاء وأيعاض لانه لو كان آلهه متعدده لكان لهم صفه تعممهم وهى كونهم جميعا فاعلون وصفات تميز بعضهم عن بعض فيكون بذلك مركب والمركب

(١) رسائل الكندى الفلسفية ص ٢١٥.

هو الفاعل الأول سبحانه وإن كان كثيرا فهم مركبون ... وهو يخرج بلا نهاية.

وقد اتضح بطلان ذلك

" فإذن : ليس كثيرا، بل واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا، لا يشبه خلقه، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه، ولأنه مبدع وهم مبدعون ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدلت احواله وما تبدل فهو غير دائم "[١] .

نخلص مما سبق إلى أن الكندى فهم المعنى القرآنى فى قوله تعالى "ليس كمثله شئ"[٢] وقوله " لا إله إلا هو "[٣] ، وقوله " وخلق كل شئ فقدره تقديرا"[٤] ، وقوله هو (الأول والآخر)[٥] إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الكريمة وحاول وضعها فى إطار فلسفى يقبله العقل فيجمع بذلك بين اليقين الآيمانى والتصديق العقلى المؤسس على البراهين العقلية.

---

(١) رسائل الكندى ص ٢٠٧.
(٢) سورة الشوره ، آيه ١١.
(٣) سورة البقرة ، آيه ١٦٣.
(٤) سورة الفرقان ، آيه ٢.
(٥) سورة الحديد ، آيه ٣.

ملاحظات على فكر الكندى

رغم تأثر الكندى بفلاسفة اليونان ميله إلا أن فكره من أوله إلى آخره فكر رجل مسلم آمن بقلبه وعقله وفهم علوم عصره وترجم بها عقيدته الإسلامية فلم يخرج عنّ ايمانه - فقد اثبت :

١- حدوث العالم وحدوث الزمان والحركة والجرم فرأى أن القرآن يرى أن الله هو (الأول والآخر) فلا يوجد معه شريك فى أوليه الوجود حيث كان منفردا ولما خلق الخلق واحدث العالم من العدم وهى متمثله فى قوله تعالى : " إنما امره إذا اراد شئ ان يقول له كن فيكون "(٥) . " وخلق العالم فى ستة أيام ثم استوى على العرش " وبذلك احدث الزمان والحركة إلى غير ذلك ثم بعد ذلك.

ويفنى العالم وينفرد عز وجل ثانية فهو الآخر بعد فناء المخلوقات.

,اثبت الكندى ان حدوث العالم لم يكن وليد الصدفه العمياء ولكنه كان عن محدث اتقن وابدع ثم عنى بالعالم وكان على درايه وعلم بجزئياته وكلياته.

٢- اثبت الكندى الوحى والنبوه وهما من مظاهر عنايته عز وجل بالعالم وبالخلق.

وبذلك يكون الكندى وضع طريق عقلى وصياغه فلسفية لقضايا الدين، فكل ما اثبته الدين اقام عليه دلاله عقلية .

٣- ان تأثر الكندى بفلاسفه اليونان لم تقضى على الروح الإيمانية عنده بل انه استغل اساليب اليونان وبراهينه فى إثبات ما يتعلق بالاخلاق النظرية فهو يرى كأرسطو ان "الفضيلة وسط بين طرفين" وهذا الرأى يتماشى مع رأى الدين حيث يقول عز وجل "وجعلناكم أمة وسطا" وقوله "ولاتجعل يدك مغلوله إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا" إلى غير ذلك من الآيات.

ومن أجل ذلك كله فإنى اؤيد ما وصل إليه شيخنا الامام عبد الحليم محمود بأن الكندى "خارج عن دائرة الفلاسفة الذين كفرهم الامام الغزالى لقولهم : يقدم العالم، ويعدم علم الله بالجزئيات وبالبعث الروحانى فقط "(١) .

---

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ ٢ د/ عبد الحليم محمود ص ١١١.

الفارابى

اختلف المؤرخون فى نسب الفارابى، فقال ابن أبــى اصيبعـه فـى عيـون الابناء. ان اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان .

وقال ابن خلكان فى وفيات الاعيان أن اسمه أبو نصر محمد بن طرخان بن اوزلغ.

وقال القفطى إن اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، ووافقه فـى ذلك البيهقى.

وقال ابن النديم فى (الفهرست) ان اسمه هو ابو نصر محمد بـن محمد بن طرخان.

وواضح من هـذا أن المؤرخيـن قد اجمعـوا علـى أسـمه، وإن كـانوا قـد اختلفوا فى ذكر نسبه. واسم أبيه، فقالوا جميعهم أن اسمه محمد .

وقد اتفق اغلب المترجمين للفارابى على أنـه تركـى الأصـل ولكـن ابـن أبـى اصيبعـه ذكـر ان والـده كـان قـائد جيـش وهـو فارسـى المنتسب، ويــرى المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق لا سبيل إلى تحقيق نسبة فى هذه الناحيـه لتقارب البلدين واشتراك الاعلام فيهما(١) .

وسمى بـأبى نصـر لأنـه كـان ينتصـر فـى كـل مسـأله علميـة أو فلسـفية تواجهه، ويلقب بالمعلم الثانى ولد فى فاراب، واحكم العربيــة، ولقـى متـى بنـى

---

(١) فليسوف العرب والمعلم الثانى القاهرة سنة ١٩٤٥، ص ٥٥ ، ٥٦.

يونس فأخذ عنه وسافر إلى حران، فلزم يوحنا من جيلان، وسافر إلى مصر ثم رجع إلى دمشق فسكنها(١) .

وذكر ابن خلكان ان الفارابى توفى سنة ٣٣٩ هـ عن ثمانين عاما، وبذا يمكننا أن نستنتج تاريخ مولده بأنه كان حوالى ٢٥٩ هـ.

ويصف الشيخ مصطفى عبد الرازق حياة الفارابى بأنه كان يعيش عيشة الزهاد حياته كلها فلم يقتن مالا، ولا اتخذ صاحبة ولا ولد.

وكان يستطيع أن يستمتع برفة العيش، خصوصا فى شخوخته .. لكنه لم يتناول .. إلا اربعة دراهم فضة فى اليوم، يخرجها فيما يحتاجه من ضرورة العيش. وهو الذى اقتصر عليها لقناعته، ولو شاء زيادة لوجد مزيدا(٢) .

وكان الفارابى يميل مع زهده إلى التصوف لذلك نجد ان "التصوف يتخلل جميع مذاهبه، وعبادات المتصوفه شائعة تقريبا فى كل اقواله. وكأنما التصوف عنده : ليس نظرية من النظريات إنما هو حالة ذاتية"(٣) .

ولم يدرس الفارابى الفلسفة فى مبدأ حياته، إى أن شغفه بالاطلاع وإلمامه بجميع العلوم " كان رياضيا بارعا، وطبيبا لا بأس به، وكتب كذلك، فى العلوم الخفية".

---

(١) معجم المؤلفين وتراجم مصنفى الكتب العربية جـ ١ تأليف عمر رضا كحالة ص ١٩٤، ١٩٥ ، مطبعة الترخى بدمشق سنة ١٣٨٠ هـ ، ١٩٦٤ م.

(٢) فليسوف العرب ، والمعلم الثانى. التفكير الفلسفى فى الإسلام ص ١٢٢ جـ ٢ ط ٤ سنة ١٩٧٧.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية " مادة أبو نصر الفارابى ".

كما كان إلى جانب هذا موسيقيا متفننا، ندين له بأهم رسالة عن نظرية الموسيقى الشرقية(١) .

مؤلفات الفارابى :

يرى ابن خلكان فى وفيات الاعيان : أن الفارابى ألف معظم كتبه فى الفترة التى قضاها متنقلا بين بغداد ودمشق وهى فترة نضوج فى حياة المعلم الثانى، ولذا فإنه ليس هناك جدوى فى محاولة بعض الباحثين ترتيب هذه الكتب ترتيبا زمنيا، وبخاصة أنه لا يوجد عند الفارابى تطور لا فى تفكيره ولا فى الآراء التى قال بها.

ويرى القفطى وابن ابى اصيبعه ان مؤلفات الفارابى تزيد على السبعين، إلا ان مؤلفاته لم يقدر لها حظ الانتشار الواسع لأن اكثرها يقع فى

رقاع منثوره وكراريس متفرقة، ومن أن الرجل لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المفصلة إلا القليل الذى لا يلفت النظر(٢) .

وقد شك بعض المفكرين فى نسبة بعض الكتب التى تركها الفارابى إليه، مثل كتاب (فصوص الحكم) وكتاب المفارقات.

ويمكن تقسيم كتب المعلم الثانى إلى قسمين متساويين تقريبا :

---

(١) المرجع السابق.

(٢) تاريخ الفلسفة العربية : حنا الفاخورى وخليل الجر جـ ٢ ص ٩٣ ، بيروت سنة ١٩٥٨م.

- **قسم المنطق :**

وتدور بحوثه حول اجزاء كتاب "الارجانون" بالتعليق تاره، وبالتلخيص تاره أخرى، ولا يزال اغلب اجزاء هذا القسم مخطوطا.

- **قسم الفلسفة :**

ويتناول جميع اجزائها من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا واخلاق وسياسة.

ومن هذا القسم نستطيع ان نأخذ فكرة واضحة عن الفلسفة الفارابية فى مختلف نواحيها، بخاصة وانه قد وصل إلينا منه قدر كبير[١] .

وقد لاحظ الباحثون فى فلسفة الفارابى أن مؤلفاته الفلسفية مرتبطة بالحالة النفسية والروحية، فكانت للفارابى فلسفتين.

١- فلسفة عقلية واقعية متأثر فيها بأرسطو سواء فى المنطق أو الطبيعة، وفى ما بعد الطبيعة وفى السياسة والاخلاق.

٢- فلسفة إسلامية روحية صوفية، إلا أن تصوف الفارابى يقوم على اساس عقلى ويعتمد على الدراسة والتأمل فهو يرى أن طهارة النفس تتم عن طريق العقل والاعمال الفكرية، والعقل البشرى فى تطوره يمر بمراحل متدرجة رأسيا، وهو يبدأ بكونه عقلا بالقوة ثم عقلا بالفعل، ثم يرقى إلى اسمى الدرجات وهى درجة العقل المستفاد أو الفيض والإلهام ، كما سنرى فيما بعد إن شاء الله تعالى.

---

(١) فى الفلسفة الاسلامية د. ابراهيم مدكور.

وأشهر الكتب التى صنفها المعلم الثانى هى :

١- مقاله فى اغراض الحكيم فى كل مقاله من الكتاب المرسوم بالحروف وهو تحقيق غرض ارسطاطاليس فى كتاب مابعد الطبيعة.

٢- رسالة فى إثبات المفارقات.

٣- شرح رسالة زينون الكبير اليونانى.

٤- رسالة فى مسائل متفرقة.

٥- التعليقات.

٦- كتاب الجمع بين رأى الحكيمين افلاطون وارسطو.

٧- رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة.

٨- كتاب تحصيل السعادة.

٩- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة.

١٠- كتاب السياسات المدنية.

١١- كتاب الموسيقى الكبير.

١٢- أحصاء العلوم.

١٣- عيون المسائل.

١٤- التنبيه فى سبيل السعادة.

١٥- فصوص الحكم.

١٦- مقالة فى معانى العقل.

١٧- تجريد رسالة الدعاوى القلبية المنسوبة لأرسطو.

١٨- النكت فيما يصح وما لا يصح من احكام النجوم.

١٩- رسالة فى جواب مسائل سئل عنها.

٢٠- تلخيص نواميس افلاطون.

٢١- كتاب فى المنطق يشتمل على :

(أ) التوطئه فى المنطق.

(ب) خمسة فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من اداء الشروع فى صناعة المنطق.

أسلوب الفارابى

ويشرح الدكتور سعيد زايد(١) : "وأسلوب الفارابى دقيق مركز، ليس فيه تكرار ولا ترادف .. والمعلم الثانى شغوف بالمتقابلات ..، وأهم شئ عند الفارابى أنه يمر على الأمور التى يفترض انها معروفة دون أن يطيل فى شرحها، ولا تستوقفه الموضوعات العادية، لكنه عند الحديث عن أساس النظرية ودعامة المذهب يجلى ما غمض ويدلى فيه برأيه، وخير مثل على ذلك رسالته (فى اغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب المرسوم بالحروف). والجمع والتعميم، والترتيب والتأليف والتحليل والتركيب، والتفريع والتركيز والتصنيف خاص من خصائص الفارابى وهدف من اهدافه فى الكتابه، وخير شاهد على ذلك رسالته المسماه "ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة" فهى اشبه ما يكون بفهرس مقسم مبوب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية مبينا مصدر تسميتها واسماء رؤسائها(٢) .

---

(١) الفارابى د. سعيد زايد طبعة دار المعارف ص ٢٣ ط ٣.

(٢) فى الفلسفة الاسلامية ، د/ ابراهيم مدكور.

تصنيف العلوم :

سبق ان ذكرت ان الفارابى اشتهر بالمعلم الثانى مما يدل على اهتمامه بالمنطق الارسطى وعلوم اليونان القديمة، كما كان مهتما بالعلوم الاسلامية التى ادرك انها لا غنى عنها كما ادرك أن اللغة هى الاساس الذى تبنى عليه سائر العلوم لأن دلالتها هى المعتبرة ولهذا نجده فى كتابه احصاء العلوم قسم العلوم إلى قسمين :

أ - علوم الفلسفة اليونانية، من الطبيعة وما بعد الطبيعة.

ب - علوم اسلامية من فقهية وشرعية ومدنية.

فالعلوم كلها عنده خمسة اقسام هى :-

١- **علوم اللسان ، وهو ضربان :**

احدهما : حفظ الالفاظ الدالة عند أمه ما ، وعلم ما يدل عليه الشئ منها.

الثانى : علم قوانين تلك الالفاظ(١) .

٢- **المنطق :** وقسمه إلى ثمانية أقسام هى المقولات والعبارة، وانالوطيقا الأولى (القياس). وأنالوطيقا الثانية (البرهان)، والجدل والسفسطة والخطابه والشعر، أما موضوعات المنطق، وهى التى فيها تعطى القوانين ، فهى المعقولات من حيث تدل عليها الإلفاظ، والإلفاظ من حيث هى دالة على المعقولات(٢) .

---

(١) احصاء العلوم للفارابى ص ٤٥ وما بعده - نشرة د/ عثمان امين القاهرة سنة ١٩٤٩م.

(٢) احصاء العلوم للفارابى ص ٥٣، ٥٩.

٣- **الرياضيات أو التعاليم** : وهى تتشكل من سبعة علوم هى العدد، والهندسة، والمناظر، وعلم النجوم، وعلم الموسيقى وعلم الأثقال، وعلم الحيل.

٤- **العلم الطبيعى** : وينظر فى اجسام الطبيعة وفى الاعراض التى قوامها هذه الأجسام(١) . وهى تنقسم إلى اجزاء ثلاثة :

أ - البحث فى الموجودات.

ب - البحث فى مبادئ البراهين فى العلوم النظرية.

جـ - البحث فى الموجودات التى ليست بإجسام ولا فى أجسام(٢) . وما بعد الطبيعة على نحو ما سار عليه ارسطو.

وعلم الفقه، وبه يقتدر على استنباط شئ مما لم يصرح به واضع الشريعة(٣) .

وعلم الكلام، وبه يقدر الانسان على نصرة الاراء والافعال المحددة التى صرح بها واضع الملة(٤) .

٥- **العلم المدنى** : وتفحص عن اصناف الافعال والسنن الارادية والاخلاق .. وعن الغايات التى لاجلها نفعل والوجه الذى يكون وجودها فيه(٥) .

---

(١) نفسه ص ٩١.

(٢) نفسه ص ٩٩.

(٣) نفسه ص ١٠٢.

(٤) نفسه ص ١٠٧.

(٥) نفسه ص ١٠٧، ١٠٨.

ولو نظرنا إلى تصنيف الفارابى هذا لادركنا مدى استيعابه للثقافتين العربية واليونانية حيث جمع فى تصنيفه بين كل هذه الأقسام التى حددها ارسطو كالمنطق والرياضيات والعلم الطبيعى ومابعد الطبيعة، واضاف ايضا العلوم الاسلامية، ومع ذلك لم يكن مقلدا لا لأرسطو، ولا للكندى حيث اعاد هذا الترتيب ووضعه فى الاطار الذى يكون به منتجا ودقيقا ليحقق به أعلى درجة ممكنة تنتفع بها الانسانية.

فلما كانت اللغة هى اداة نقل الافكار، وبها ترقى العلوم سواء منها الفلسفى فيما بعد الطبيعة أو العلوم التطبيقية الطبيعية او كانت رياضية سواء بمعناها اليونانى أو الحديث او كانت علوم مدنية أو اسلامية.

فالانتفاع بأى علم منها لا يتحقق إلا من خلال المعرفة التامة بعلوم اللغة وفروعها وبالقوانين التى تخضع لها تلك العلوم وتلا علوم اللغة بالمنطق – كما فعل أرسطو – ولم يسير على منهج الكندى الذى جعل الرياضيات اسبق من المنطق لأنه لاحظ أن المنطق يحتوى على قوانين الفكر بل أنه اداة التفكير فلابد من معرفة القواعد العاصمة للذهن، فقدمه بجميع فروعه ثم تلاه بالرياضيات وفروعها وهكذا حتى وصل إلى العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام.

منهج الفارابى :

ونستطيع ان نستخلص منهج الفارابى مما سبق فنجده – صنف العلوم وحدد لها أقساما ثابتة كما مر .

.ابتدأ بتحديد المفاهيم او بصيغة معاصرة تحديد المصطلحات التى سوف يستعملها من خلال دراسة واعية بمفردات اللغة ومن هنا بدأ تصنيف العلوم بعلم اللسان وما يتصل به من علوم.

. ثم عمد بعد ذلك إلى دراسة قوانين الفكر وهى القواعد المنهجية التى تتبع لكل العلوم بصفة عامة ثم التى تمنهج وتتكيف طبقا لطبيعة علم بعينة.

. ثم قسم العلوم الرياضيات والتى الفها من سبع اقسام ليحدد ادواته.

. فالقسم الطبيعى.

. والقسم المدنى .. كما سبق.

ووضع تحت كل قسم اقساما فرعية وسبق بذلك العلماء المحدثين والمعاصرون فى وضع حدود تخصصية تفصل الفروع عن الاقسام الرئيسية.

ويمكن ان نستخلص من ذلك الترابط الفلسفى فى فكر الفارابى حيث لم يكن فى تصنيفه للعلوم منفصل عن الفكر الفلسفى، فيظهر بوضوح ضرورة الإهتمام باللغة والمنطق وتحديد المصطلحات التى يستخدمها لتعطى افضل النتائج، لذلك كما سبق ان ذكرت امتاز اسلوبه بالدقة والتركيز.

التوفيق بين الدين والفلسفة :

سبق ان ذكرت ان السمة الرئيسية التى جمعت بين كل فلاسفة الإسلام : أن فلسفتهم توفيقية فى المقام الأول رغم النتائج التى وصلوا إليها فى كل مجالات الفلسفة والتى ابرزت نبوغهم وصداراتهم لا للمجال التوفيقى فحسب بل للفلسفة التقليدية التى استوعب فكرهم فيها كل فكر السابقين بل ان كثير من

الفلاسفة فى كل العصور اهتم بدراسة وفهم الفلسفة الاسلامية فأخذوا عنها الكثير واضافوا إليه.

أما القول بأن الفلسفة الاسلامية تمتاز بهذا الجانب التوفيقى لانها لم تجمع بين اراء الحكيمين فقط كما حاول الفارابى ولكنها كانت عصارة الفكر الانسانى بكل متناقضاته فى عصور التاريخ المختلفة من الوثنية حتى الفكر الاسلامى فهذه محاولة الفارابى للتوفيق بين الدين والفلسفة.

والفارابى يرى أن الفلسفة حق، وأن الدين الاسلامى حق، ومادام الحق لا يضاد الحق بل يؤيده ويشهد له، لابد إذن أن الدين والفلسفة لا تضاد بينهما بل اتحاد، ورغم ان لكل منهما منهجه الخاص الذى يتفق وطبيعته فالفلسفة تقوم على العقل والدين يستند إلى الوحى فى تناول نفس الموضوعات، وكل منهما يصل إلى ما يصل إليه الآخر من النتائج.

فهناك شبه بين النبى والفليسوف حيث يتلقى كل منهما العلم من منبع واحد هو العقل الفعال الذى يفيض على عقل الفليسوف بالحقائق، ويفيض على قلب النبى بتشكيلات، وبتخيلات لهذه الحقائق، ويعبر الفليسوف عما يفيض عليه دليلا وبرهانا وحجه وبيانا، ويعبر النبى عن ذلك رمزا أو اشارة ومجازا وكتابة وكلاهما يعبر عن حقيقة واحدة.

والفارابى يرى ان الانسان يستطيع بتنقية نفسه وتسامى عقله، وجلاء مرآة باطنه من ان يتلقى حقائق الموجودات بعقله على نحو ما يفعل الفليسوف، أو ان يتلقى صور هذه الحقائق ورموزها بمخيلته على نحو ما يفعل النبى.

وليس معنى ذلك ان لا خلاف فى الغاية بين رسول الاسلام وارسطو طاليس، فلا يوجد نص واحد يدل على ذلك ولكن مصدر العلم واحد وهو الله.

وهذا الرأى يعد رأيا صوفيا حيث يمكن للصوفى الترقى للوصول لتلقى المعلومات من الله - العلم اللدنى - وليس فى ذلك ما يفيد التساوى بين المتصوف والنبى.

فإذا كان موضوع الدين والفلسفة واحد، ومنبع تلقى العلم عند النبى والفليسوف واحد، وكلاهما حق فلا تعارض ولا تضاد بينهما فالمعرفة لديهما واحدة من حيث الموضوع والمصدر.

هذه هى النتيجة التى وصل إليها الفارابى بعد أن عمد إلى تعريف كل من الفلسفة والدين، وموضوع الفلسفة وغايتها معتمدا فى ذلك على الاراء المشهورة لدى ارسطو أو التى جمع فيها بين رأى ارسطو وافلاطون.

فهو يرى ان الفلسفة هى " العلم بالموجودات بما هى موجودة[١] وموضوعها هو موضوع جميع العلوم".

... والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقرار جزئيات هذه الصناعة، وكذلك موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من ان تكون إما إلهيه، وإما طبيعية وإما منطقية رياضية، واما سياسية.

---

(١) الجمع بين رأى الحكيمين للفارابى ص ١٠ طبع مصر سنة ١٩٠٧.

وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجه لها حتى لا يوجد شئ من موجودات العلم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الانسيه[١] .

يتضح من ذلك أن موضوع الفلسفة كل ما يصح ان يعلم أو ان موضوع الفلسفة كما جاء فى التعريف هو الموجودات، ومن التعريف ايضا يتضح الغاية من الفلسفة التى ترمى إلى الحق، ولما كان الحق ثابت لا يتجدد، فقد لزم ان تكون البحوث المتجهه نحوه واحدة لاخلاف بينهما، وبالتالى تلتقى كل الاراء لتصل للحق.

وبهذا يكون وصل إلى ما اراده من تحقيق وحده بين الفلسفة أو الاراء الفلسفية لشخص واحد أو لأكثر، وكذلك يصل لنقطة الالتقاء بين الدين والفلسفة حيث ان الحق لا يضاد الحق والدين حق والفلسفة حق كما سبق ان ذكرت[٢].

المعرفة عند الفارابى :

يتابع الفارابى خطوات من سبقوه - الكندى وفلاسفة اليونان - من انقسام الوجود إلى قسمين :

- وجود حقيقى وهو واجب الوجود.
- وجود غير حقيقى وهو الممكن.

---

(١) المرجع السابق ص ٢.

(٢) الفكر الفلسفى فى الاسلام د/ نجاح الغنيمى ص ٦٢، الفارابى بقلم سعيد زايد ص ٧٥، فليسوفان رائدان جعفر آل ياسين ص ٨٧.

ثـم بعـد ذلـك يحـدد الوسـائل المناسـبة لأدراك المعرفـة تبعـا لنوعـى الوجود[١] .

أما القسم الحقيقى الذى هو واجب الوجود :

فهو واجب لذاته لا حاجه به إلى شئ يمد بقاءه، ولا يعتريـه التغير مـن حال إلى حال وهو يتصف بصفات اساسـية، إنـه عقل محـض، وخير محض ومعقول محض وعاقل محض، وهذه الاشياء كلها واحده ولـه غايـة الكمـال والجمال والبهـاء، وهـو العلـه الاولـى لسـائر الموجـودات، وهـو السـبب الاول لوجود الاشياء، وهو منزه عن جميع النقـص، لا يعتريـه تغيير مـن حـال إلـى حال، والموجودات كلها حصلت على الترتيب من أثر وجوده، وهذا الموجـود نسميه الله عز وجل بعض الصفـات تضـاف لذاتـه مـن حيـث هـى (الصفـات) وبعضها يطلق عليه من حيث علاقته بالعالم، ولا يؤثر ذلك على وحـدة الـذات الالهيه، على أن هذه الصفات جميعا يجب ان تعتبر مجازيه لا ندرك كنهها[٢].

اما القسم الثانى : الذى هو الموجودات الممكنة الوجود :

هذه الموجودات التى تحتاج لغيرها تتقدم عليها وتخرجها من العـدم إلـى الوجود حتى لا تتسلسل إلى غير نهاية، وهى ما سوى الله، كسائر الموجودات ومنها الإنسان.

---

(١) عيون المسائل لابى نصر الفارابى ص ٦٦ المجموع ط سنة ١٩٠٧ بتصرف، اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٩، ١٤ ط القاهرة سنة ١٩٠٦.

(٢) تاريخ الفلسفة فى الاسلام لديبور ص ١٣٩-١٤٠.

إما وسائل إدراك هذا الوجود، فالفارابى يتبع الكندى فى ضرورة تناسب اداه الادراك ونوع الوجـود وطبيعتـه ولذلـك فإنـه يـرى ان ادراك الوجـود يتـم بطريقتين :

- **العقل** - **والحواس**

تبعا لاختلاف طبيعة الوجود وسوف نتحدث عنها قريبا .

وهو يرى ادراك الوجود الكامل وهو الماهية والمفهـوم يتـم عـن طريـق العقل وحده عن طريق انتزاعه من الطرف الثـانى صـاحب الوجـود الخـارجى وهو الهويات. أى أن الوجود له ماهيه وله هويه، تدرك الماهيه بالعقل وتـدرك الهويه بالحس، وينتزع العقل صور ماهيات الاشياء من الهويات أى من الحس فكل معرفة منهمـا متوقفـه علـى الأخـرى. أى أن الادراك يتـم بطريقـة تسـمح لاستعمال العقـل والحـس معـا دون الاسـتغناء عـن أى منهمـا لأن الموجـودات الحسيه لها ماهيه لا تدرك إلا بـالعقل وهويـه تـدرك بـالحس، وفـى ذلـك يقـول الفارابى : " والحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى، بل يدرك خلطا ولا تثبتـه بعد زوال المحسوس ".

فإن الحس لا يدرك زيد من حيث هو صرف إنسان، بل ادرك إنسان لـه زيادة أحوال من كم، وكيف ، وأين ، ووضع ... وغير ذلـك. ولـو كـانت تلـك الاحوال الداخله فى حقيقة الإنسان، ولا شارك فيهـا النـاس كلهـم، والحـس مـع ذلك ينسلخ عن هذه الصوره، إذا فارق المحسوس، ولا يدرك الصـوره إلا فـى المادة، وإلا مع علائق المادة[١] .

---

(١) فصوص الحكم للفارابى ص ٧٤.

أى أن الوجود كله سواء كان ذهنيا او خارجيا يستطيع الانسان إدراكه، لانه يدرك بحواسة الظاهرة صفحته الخارجية المادية، وبعقله ما تضمنه هذه من معان عامة.

ثم أن نوعى الوجود ليسا على درجة واحده، بل أن أحدهما اعلى درجة من الاخر، ومن هنا كانت قيمة المعرفة تتبع قيمة الوجود، فوجود الله اشرف وأكمل من وجود المخلوقات ووجود الإنسان اشرف من وجود غيره لأن الانسان هو الذى يدرك بعقله الوجود الأول ويدرك ذاته، كما أنه يدرك الكائنات الاخرى. وفى ذلك يقول الفارابى : " الروح الانسانية بين ارواح الكائنات الاخرى هى التى تتمكن من تصور المعنى وحده، منفيا عن اللواحق القريبة، مأخوذا من حيث يشترك فيه كثير وذلك بقوه لها تسمى العقل النظرى.

وهذه الروح كمرآه ، وهذا العقل النظرى كصقالها، وهذه المعقولات ترتسم فيه من الفيض الالهى، كما ترتسم الاشباح فى المرايا الصقلية إذا لم يفسر صقالها، ولم يعرض بجهه من صقالها من الجانب الأعلى لشغل بما تحتها من الشهوه والغضب والحس والتخيل "(١) .

ويقول فى موضع آخر :

" ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس، ولن يستتم الاحساس إلا به جسمانية فيها تتشبع صور المحسوس تشبعا مستصحبا للواحق الغريبة، ولن يستتم الادراك العقلى بآله جسمانية فإن المتصور فيها مخصوص والعالم المشترك فيه لا يتقرر فى منقسم بل الروح الانسانية هى التى تتلقى المعقولات بقبول

(١) فصوص الحكم ص ٧٥.

جوهر غير جسمانى وليس بمتجزئ ولا يتمكن بل غير داخل فى وهم ولا يدرك بالحس من حيز الامر "(١) .

نفهم من النص السابق ان الفارابى يختار لكل نوع من نوعى الوجود ما يناسبه لادراكه رغم ان كل منهما يعتمد على الآخر. فحتى العقل لا يستقل بالادراك لأنه لابد أن ينتزع ما اراد إدراكه من الموجودات الحسيه ولكنه أرقى من الحس الذى ينشغل بما تحته من الشهوه والغضب.

فالغازية مثلا ماده الحاسه، والحاسه صورة لها ومادة للمتخيله، وهذه صورة للحساسه وماده للناطقة والناطقه صورة للمتخيله وليست ماده لشئ، فهى افضل قوى النفسانية وصوره لكل مادونها.

وهو فى كل هذا متفق مع الفلاسفه، ولكنه لما اعترف بأفضليه نوع من الوجود على الآخر كان عليه أن يعترف بوسيلة جديدة لادراك هذا النوع واطلق على هذه الوسيلة الفيض.

فمعرفة الانسان للماهيات أو المثل ليس عن طريق انتزاع العقل الانسانى لها من الاشياء الخارجية بل بواسطة الفيض الالهى، لأن وجود الامور العامة وهى الماهيات والمثل بعد التوفيق بين الدين والفلسفة اصبح اولا وبالذات فى علم الله وعن طريق صلته به تعالى، بل للمقربين فحسب، وهم هؤلاء الذين يتجنبون الشهوات ما ظهر منها وما بطن.

---

(١) المرجع السابق ص ٧٦.

والعقل الفعال : هو الذى يهب العقل الانسانى الفيوضات الالهيه إذا وصل - العقل الانسانى - الى مرتبه العقل المستفاد، وهنا تلتقى نظرية المعرفة بنظرية الفيض والتى تمثل الجانب الصوفى من فكر الفارابى.

ويكون ذلك اكثر وضوحا إذا فهمنا ترتيب الفارابى للعقول فهو يرى أن العقل عقلان كما سبق أن ذكرت :

أ - **عملى** : ووظيفته المهن والصناعات.

ب - **نظرى** : ويحوز به الانسان المعرفة وإذا كانت النفس كمال الجسم، فأن العقل هو كمال النفس .

وينقسم العقل النظرى إلى :

١- **عقل هيولانى :**

أى مادى ويسمى تارة بالنفس أو القوه او هيئه[١] ففى الاشياء المحسوسة اذن مقولات بالقوه تصبح بالفعل فى الذهن عند انتزاعها بواسطة الحواس وبهذا الانتقال يصبح العقل الذى كان بالقوه عقلا بالفعل، فهو كهيئة فى مادة تنطبع عليها صور الموجودات، كما تنطبع النفوس على الشمع، وهيئه النفوس هذه هى المدركات او المعقولات.

٢- **العقل بالملكه والعقل بالفعل :**

وهو اسمى من سابقه بتدرج الذهن إليه عند حصوله على طائفه من المعقولات، وهو فى هذه الحالة معقولا بالقوه حتى يدرك معقولات معينة، وهى التى انتزعت موادها، وصارت صورا للعقل وبها يكون العقل عقلا

(١) الثمره المرضيه (مقاله فى معانى العقل) ص ٢٢-٢٣.

بالفعل، أى ان العقل الانسانى يدرك بالتجرد الذهنى المعقولات المجرده، ووصول عقله إلى هذه المرتبة وهى العقل المستفاد.

٣- العقل المستفاد :

وهى المرتبة التى يدرك فيها العقل البشرى الصور المجردة التى لم تخالط المادة اصلا فهى مفارقة للمادة مثل العقول السماوية المفارقة، وصاحب هذا العقل ينكشف له الخفى، وهؤلاء هم اصحاب النفوس الخالدة.

وهذه هى اسمى مراتب الادراك البشرى التى لا يبلغها العقل إلا بعد ان تصبر فوق العقل المنفعل اتم واشد مقاربة من العقل الفعال ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شئ آخر ، ولذلك يتفاوت البشر فى معلوماتهم تبعا للتفاوت فى مراتب عقولهم.

وإذا وصل العقل البشرى إلى هذه المرتبة فهو فى غنى عن الماده وقادر على الاتصال بالعقل الفعال، فيصبح إلهى بعد أن كان مادى[١] .

٤- العقل الفعال :

كل عقل ينزع به الشوق إلى العقل الذى فوقه فى الدرجة، والعقل الأعلى يرفع الأولى إليه، والتدرج يتم بمؤثر هو فعل بطبيعته وهذا المؤثر هو العقل الفعال الذى يعمل على نقل حالة القوة إلى حالة العقل، ويضرب لذلك مثل : العين باصرة بالقوة مادامت فى ظلمة، فإذا حصل الضوء، حصلت صور المرئيات فى البصر صار بصراً بالفعل ولما كان العقل الفعال هو هذا المؤثر لذلك أطلق عليه الروح الأمين أو الروح القدس، لأنه هو الذى يهب

---

(١) اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٨٤.

الصور إلى العقل الإنسانى الذى وصل إلى مرتبة العقل المستفاد، فحصول المعرفة فى الذهن البشرى وصحتها متوقفان على العقل الفعال، وسمى هذا العقل فعالاً لأن العقل المستفاد عند الإنسان ينفعل به، أو تفاض عليه المعارف من العقل الفعال.

وبذلك تكون نظرية الفيض عند الفارابى هى نفسها أو قريبة الشبه بالإدراك الأشراقى عند الكندى أوضح أن لادخل للإنسان أو الكسب فى هذا النوع من الإدراك لأنه للمصطفون دون غيرهم، وهذا نفس مايقوله الفارابى: "الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى اجسام العالم ومافيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس"(١) .

من كل ما سبق يظهر تأثر الفارابى ايضا بالاراء اليونانية القديمة ولكن من الملاحظ أنه لم يكن ناقلا لتلك الاراء فحسب ولكنه شرح وعلل لما كان واضاف ما يتناسب مع ثقافته الاسلامية حيث اوضح أن العقل الأول أو الله هو وحده العله وماسواه معلول له ونستطيع ان نفهم ايضا نظرية الاصطفاء التى يكون من خلالها قسم من عقل افضل من الباقين وحصول ذلك بهبه من الله.

قدم العالم وحدوثه :

وإذا كان الفارابى قسم الموجودات إلى الواجب والممكن ورأى ان الواجب الوجود بذاته هو الله وحده فما موقفه من العالم ؟

---

(١) الثمرة المرضية (فصوص الحكيم) ص ٥٧.

لابد ان يكون العالم ممكنا ولكن امكانه فى رأى الفارابى يختلف عن مجرد الامكان او الماهيه لانه مرتبط بتصور الواجب الذى لم يسبق بأمكان، فوجود العالم عنده ليس متأخر بزمان عن وجود الواجب، إلا أن الفارابى يرى ان قبل تحقق العالم ووقوعه عن امر خارج عن طبيعته اعنى عن ذلك الواجب الذى لم يسبق بإمكان فالعالم لذلك محدث فى وجوبه.

وعلى ذلك فالعالم عنده محدث بدون سبق زمان أو هو قديم بالزمان، وحادث فى الوقوع على معنى ان وقوعه من غيره ليس من ذاته(١) .

وفى ذلك يقول الفارابى : " الماهيه المعلوله لها عن ذاتها انها ليست، ولها عن غيرها انها توجد، والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات، وللماهيه المعلوله إلا توجد بالقياس إليها فى إلا توجد .. فهى محدثه لا بزمان متقدم(٢) ".

ويقول ايضا : " وكل العالم انما هو مركب فى الحقيقة من بسيطتين ، من المادة والصورة المختصين. فكونه كان دفعه واحده بلا زمان على ما بينا وكذا فساده به زمان".

ومن البين ان كل ما كان له كون فله لا محاله - فساد، فقد بينا ان العالم بكليته متكون فساد وكونه وفساده لا فى زمان واجزاء العالم متكونه

---

(١) الجانب الإلهى من التفكير الفلسفى ص ٣٣٢.
(٢) المرجع السابق .

فاسده وكونها وفسادها فى زمان والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق مبدع الكل، لا كون له ولا فساد(١) .

أى ان الفارابى يميز بين الله عز وجل وبين العالم بأن قدم العالم قدم بالزمان فقط ، أما قدم الله عز وجل فهو قدم بالذات وبالزمان، بالاضافة إلى انه يرى ان اجزاء العالم متكونه وفاسده، اما الله ليس كذلك فهو غير مركب من اجزاء اصلا بالاضافة لعدم جواز الفساد عليه.

ويرى الدكتور البهى ان الفارابى فى هذا القول موفق بين الدين والفلسفة فقد قال بحدوث العالم – القدم الزمانى – على معنى انه مخلوق لله ارضاء للدين وقال بالقدم فى التصور الزمنى ارضاء للفلسفة لان تصور وجوده الذهنى مرتبط بتصور الواجب، فهو قديما فى التصور، كما ان وجوده كان دفعة واحده بلا زمان فما يترتب عليه القول بقدم العالم قدما زمانيا(٢) .

واعتقد ان الفارابى خالفه التوفيق فى اعتقاده قدم العالم قدما زمانيا لانه يخالف ما علم من الدين بالضرورة وهو كونه عز وجل (الأول والآخر) لأن معنى الأولية يجعله موجودا قبل الزمان بل انه كان منفردا قبل دورات الفلك التى بدأ بها الزمان، ووجود العالم معه يخالف اوليته حتى لو كان العالم محتاج ولا احتياج بالنسبة له تعالى.

---

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٣.

النفس عند الفارابى :

وإذا كان الفارابى جعل بعض الوجود افضل من البعض الاخر إلا انه مع ذلك جعل لكل موجود - من النوع الادنى - ممكن حى نفسى اى ان الموجود الممكن ايضا يتفاضل بعضه على بعض لذلك ميز بين الموجود الحى فجعل له نفس دون غيره، فللإنسان نفس وللحيوان نفس وكذلك النباتات والكواكب، كل نفس تختلف عن الأنفس الاخرى، فالنفس الانسانية عنده : هى استكمال اول الجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة، وهى صورة للجسد، ولا يجوز وجودها قبل البدن ولا يجوز انتقالها إلى بدن آخر(١) ، وليست كل نفس خالده، بل الخلود يكون للنفس الفاضلة بمواظبتها على افعال الخير، أما النفس الجاهلة فإنها تصير إلى العدم، وهناك نوع ثالث يظل خالدا فى الشقاء وهى النفوس التى تعرف السعادة وتعرض عنها.

أى انه يرى النفوس على ثلاث درجات :

- نفس فاضلة وهى خالدة فى السعادة.
- نفس جاهلة وهى تصير إلى العدم.
- نفس اعرضت عن السعادة وهى خالدة فى الشقاء.

ويرى الفارابى ان للنفوس قوتان محركة ومدركه .

اما القوة المحركة :

فهوى يرى لنفس الكائن الحى ميزه اخرى، هى قوى محركة منميه يشترك فيها الانسان والحيوان والنبات وغايتها تنمية الكائن الحى وحفظ وجوده.

---

(١) الثمره المرضية (عيون المسائل) ص ٦٤.

أما الانسان فله فوق ذلك قوى محركة اعظم وهى النزوعية التى يكون بها نزوع الانسان نحو المحبه او البغض، وما إلى ذلك من الانفعالات وبها تكون الاراده ايضا[١] .

اما القوى المدركة :

فيقسمها الفارابى ثلاثة اقسام :

(١) **حاسة :** وهى تعتمد أما على الحواس الخمس وهى تدرك الملموسات والطعوم، او تعتمد على الحس الباطن وهو فوق الحس الظاهرى.

(٢) **القوى المتخيله :** وهى التى تركب صور المحسوسات، بعد غيابها عن الحس، تركيبات بعضها صادق إذا طابق الحقيقة والواقع، والآخر كاذب إذا خالف ذلك. وهذه القوى هى التى تدرك النافع والضار، وهى تسمى عند الحيوان وهم، وعند الانسان مفكرة.

(٣) **القوى الناطقة :** وهى توجد عند الانسان فقط ويميز بها بين الجميل والقبيح وهى نوعان :

أ - **نظرية :** يعرف بها الانسان المعرفة ذاتها.

ب - **عملية :** ويعرف بها الانسان المهن والصناعات.

ويحدث فيها نزوع نحو ما تعتقده، فإن كل إحساس أو تخيل يعقبه نزوع كنتيجة ضرورية كلزوم الحرارة للنار.

ونخلص من ذلك أن الفارابى يرى أن جميع قوى النفس ماهى إلا مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة، وهى النفس، فقوى النفس تترابط وتترتب، بحيث

---

(١) اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٥٠.

تكون كل منها صورة لمادتها ومادة لما فوقها، فهى ليست متساوية فى الرتبة، الأعلى يرفع الأدنى إليه، والتدرج يتم بمؤثر هو فعل بطبيعته، وهذا المؤثر هو العقل الفعال الذى يعمل على نقل حالة القوة إلى حالة الفعل.

صفات الله عز وجل عند الفارابى :

أول ما يبدأ به الفارابى حديثه للوصول لصفات الله يميز كما سبق بين المصطلح المعروف بالوجود والفرق بينه وبين الماهيه والهويه ويوضح لنا ان هناك فرقا بينهما.

وبعد أن يحدد هذين النوعين من الوجود يبدأ شيخنا فى تحديد النوع الأفضل وهو واجب الوجود فيقول : " واجب الوجود بذاته لا جنس له، ولا فصل له ، ولا نوع له ، ولا ند له ، واجب الوجود .. واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته "(١) .

ويقول فى موضع آخر :

" الذات الاحديه لا سبيل إلى إدراكها بل تعرف بصفاتها وغايه السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل لأدراكها وتتعالى عما يصفه الجاهل "(٢) .
ويقول :

" لا وجود أكمل من وجوده، فلاخفاء من نفس الوجود فهو فى ذاته ظاهر، ولشدة ظهوره باطن .. لا كثره فى هوية ذات الحق .. ظاهريته ظاهره

---

(١) الثمره المرضيه (نصوص الحكم) ص ٦٨.
(٢) المرجع السابق .

وهى بالحقيقة تظهر بذاتها وهى من ظهورها يظهر كل شئ .. وظاهريته الثانية تتصل بالكثرة وتنبعث من ظاهريته الأولى التى هى الوحدة"(١) .

فالفارابى يرى أن الله واحد – ووحدانيته ظاهره بالذات وبالايات ثم يضيف كونه تعالى أول ، فيقول :

" هو اول من جهة أنه منه، ويصدر عنه كل موجود لغيره، وهو أول من جهة أنه أول بالوجود، وهو أول من جهة أن كل زمانى ينسب إليه يكون فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشئ ووجود أعنى معه لا فيه ، وهو أول لانه إذا اعتبر كل شئ كان فيه اولا أثره ، وثابتا قبوله لا بالزمان .. وهو آخر من جهه أن كل زمانى يوجد زمان يتأخر عنه ، ولا يوجد زمان متأخر عن الحق "(٢) .

وبذلك يكون الفارابى اثبت لله عز وجل الوجود الحقيقى الذى هو واجب، ثم اثبت اوليته تعالى واخريته، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهذه الصفات كلها وغيرها ثابتة له فى النص القرآنى الكريم، بل ان الفارابى يثبت له جميع ما اثبته الله عز وجل لذاته فيرى انه عالم بكل شئ . ويقول فى ذلك :

" إذا رتبت الاسباب انتهت اواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب بدون دخول الزمان والآن على ذاته والترتيب الذى عنده شخصا

(١) المرجع السابق ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق ص ٨٣.

فشخصا بغير نهاية .. فعالم علمه بعد ذاته هو الكل الذى لا نهايه له ولا حد"(١) .

" وعلمه الأول لذاته لا ينقسم وعلمه الثانى عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثره فى ذاته بل بعد ذاته، وما يسقط من ورقة إلا ويعلمها، من هناك يجرى القلم فى اللوح المحفوظ جريانا متناهيا إلى يوم القيامة "(٢) .

أى ان الكثرة فى المعلومات ليست ناتجة عن كثرة فى الذات بل ان ذاته واحده غير متكثره ..

ويرجع الفارابى فهمنا لعلم الله تعالى إلى علمنا بقدرته تعالى فيقول : "لاحظت الاحديه فكانت قدره فلاحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثره"(٣) .

وهذا الدليل عند الفارابى قياسا على ملاحظة عالم الخلق الذى تدل عليه امارات الصنعة فيقول :

" لك ان تلحظ عالم الخلق فترى أنه فيه امارات الصنعه، ولك ان تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه لابد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى ان يكون عليه الموجود بالذات "(٤) .

---

(١) الثمره المرضيه (نصوص الحكم) ص ٦٨.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق ص ٦٩.

وهو يرى ان " ليس علمه بذاته مفارقا لذاته، ... بل لازمه لذاته ... وفيه الكثره الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير متناهيه، وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير متناهيه .. لا بزمان، بل بترتيب الوجود. لكن لتلك الكثرة ترتيبا ترتقى به إلى الذات .. والترتيب بجمع الكثره والنظام .. وإذا كان الكل متمثلا فى قدرته وعلمه فمنها يحصل الكل مفردا عن اللواحق ثم يكتسى المواد فهو كل الكل من حيث صفاته .. وقد اشتملت عليه احديه ذاته"(١) .

ومن خلال النص السابق يتضح فهم الفارابى للصفات الإلهيه لأن كمال ذاته وقدرته وعلمه التى تدل عليها اتقان الصنعة وإحكامها هى الأسس الأولى لكل الصفات الإلهيه التى لا تؤدى إلى كثره فى الذات .

أما كيفية إدراكه تعالى للأمور الجزئية الحادثه بالزمان فيجيب الفارابى عن ذلك بقوله :

" لا يجوز أن يقال أن الحق الأول يدرك الامور المبدعه عن قدرته من جهة تلك الامور .. ، ويجب ان نعلم انه يدرك الاشياء عن ذاته تقدست، لأنه إذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعليه، فلحظ من القدرة المقدور، فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره، إذ يجوز أن يكون بعض العلم سببا لبعض، فإن علم الحق الأول بطاعة العبد الذى قدر طاعته سببا لعلمه بأنه ينال رحمته .. ولا يوجب هذا قبليته وبعديته فى الزمان، بل يوجب القبلية والبعدية التى بالذات "(٢) .

---

(١) الثمرة المرضية (فصوص الحكم) ، ص ٨١-٨٢.

(٢) المرجع السابق ص ٨١.

أى ان الفارابى يرى ان بعض العلم يجوز ان يكون سبب للبعض الآخر فالعلم الكلى سبب فى حصول العلم بالجزئيات ولا علاقة لذلك بالتعلق بالزمان ولكن هو متعلق بعلم الله عز وجل بذاته.

موقف الفارابى من القضاء والقدر :

ويطلق على هذه المسأله فى س فكر الفارابى العناية الإلهيه وهى مرتبطه عنده بالصفات الإلهيه (العلم والقدره) فهو تعال مدبر لجميع العالم ولا يعرب عنه مثقال حبه من خردل ولا يفوت عنايته شئ من اجزاء العالم.

وعنايته تعالى كليه شائعة فى الجزئيات، وأن كل شئ من اجزاء العالم موضوع بأوفق المواضع واتقنها[١] ، وهى محيطه لجميع الاشياء ومضاه بكل احد، وكل كائن فبقضائه وقدره، والشرور ايضا بقضائه وقدره، لأن الشرور على سبيل التبع للاشياء التى لابد لها من الشر، والشرور واصله إلى الكائنات الفاسده. وتلك الشرور محمودة على طريق العرض، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة .. وان فات الخير الكثير الذى يصل الى ذلك الشئ لاجل اليسير من الشر الذى لابد منه، كان الشر حينئذ اكثر[٢] .

إذن فالفارابى يرى أن وجود الشر ضرورة تشبه القصاص الذى تكون به حياة للباقين فوجود الشر اليسير يمنع حصول الشر الكثير.

ومن هنا يتضح أن الفارابى يربط ربط لزومى بين الشر والخير لكنه لم يوضح موقف الانسان واختياره لاحد الامرين دون الاخر، بل انه لم يوضح

---

(١) الثمرة المرضية (الجمع بين رأى الحكيمين) ص ٢٥، ٢٦.

(٢) الثمرة المرضية (عيون المسائل) ص ٦٤، ٦٥.

المسئولية التى تتحدد بالاختيار، فهو من الله إلى الكائنات الفاسدة وقد يشعرنا ذلك بأن الفارابى جبريا، لكنه يرضى ما قدره الله وقضى به عليه.

رؤية الله عند الفارابى :

قبل ان يبدأ الفارابى كلامه عن رؤيته تعالى وكعادة الفارابى يحدد المصطلحات والمقدمات الموصله لما يريد مباشرة، فمهد لذلك بتقسيم المدركات، ووسائل الادراك حتى وصل إلى ان وسيلة الادراك تابعة للمدرك فإن كان غائب فان ادراكه يكون بالاستدلال.

اما إذا كان المشاهد ظاهر فإن ادراكه يكون بالمشاهدة بالحواس، ثم قسم الادراك بالمشاهده على ضربين :

اولا : المشاهدة المباشرة والملاقاه وهى التى يقول عنها المتكلمين بأنها تحصل بالبصر بالمقابلة وإلتقاء الشعاع كما فى المحسوسات .

ثانيا : المشاهدة غير المباشرة وهى التى لا تتوافر لها شروط الرؤية العادية، أما رؤية الله تعالى فهى رؤية حاصله لا تحصل فيها الشروط العادية ولذلك تكون مشاهدة غير مباشرة بالنسبة لنا، وان كان تعالى لا تخفى عليه ذاته فهذه الرؤية تحصل بالاستدلال كما انه من الجائز على ذاته مشاهدة كمال ذاته.

اما بالنسبة لغيره تعالى فيكون رؤيته تعالى بلامباشرة ولا مماسة لأن رؤيته لو كانت مباشرة لكان تعالى ملموسا او مذوقا ثم ان قدره الصانع ان تجعل قوة هذه الادراكات فى عضو البصر الذى يكون بعد البعث، فيجوز أن

يكون تعالى مرئيا يوم القيامة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مماسه ولا محـاذاه تعالى عما يشركون.

أى ان الفارابى يمنع الرؤية العادية لله تعالى فى الدنيـا لمـا قـد يلازمهـا من التشبيه، إلا ان الفارابى يجوز تحقق الرؤية فى الاخره يـوم القيامـه فيقـوى عضو البصر فيجوز رؤيته تعالى يوم القيامة.

المدينة الفاضلة

الحديث عن المدينة الفاضلة احدى المحاور الرئيسية التى يتضمنها أى فكر فلسفى ينشد رقى المجتمع ويرفض ما يفرضه الواقع، فالفلسفة محاولة لتغيير الواقع فى الآراء، وفى السلوك، وفى المعتقدات، ولو نظرنا إلى الفكر الانسانى كله سواء منه المثالى أو الواقعى، وحتى الوجودى هو رفض إيجابى أو سلبى، أى هوموقف معين من مشكلات المجتمع وتصوير لفكر الفليسوف لما ينبغى أن يكون عليه (الحال) أو المثل الأعلى للفرد وللأنسانية، فكل فلسفة إذن هى مثالية بهذا الاعتبار، ومن هنا أيضا تتشابك موضوعات الفلسفة خاصة فى النظريات السياسية والاخلاقية والفليسوف يضع تلك التصورات التى يؤمن إنها تحقق له الصورة التامة أو المثل الأعلى الذى ينشده، وهذا الكلام نفسه ينطبق على الدين الذى يضع القواعد التى تضمن تحقيق سعادة متكافئة تعلو بالمجتمع من مصالح افراد لمصلحة الجماعة وسعادتها فلابد أن يتخلى الفرد عن غرائزه ويتحلى بروح الجماعة مما يصعب معه تحقيق منفعه للأفراد كل على حده، أى ان الأوامر والنواهى الموجودة فى الدين تذيب الفرد فى الجماعة مما يجعل تحقيق المنافع الشخصية والرغبات المتعلقة بالغريزة ممتنعة بل ومستحيله.

وذوبان الفرد فى الجماعة لا يدخل ضمن نطاق الدعوه الدينية التى تهدف لتحقيق السعادة فى الدنيا والآخره ولكن هدف الدين التآخى والمحبه والتعاون والأمن الذى لا يتحقق بدون تحقيق العدالة الاجتماعية.

وتحقيق العدالة الاجتماعية تعد نقطة التقـاء بيـن الفكـر الدينـى الإلزامـى (لانه نابع من المصدر الإلهى) والفكر الفلسفى المثالى الذى لا إلـزام فيـه لانـه لا يمثل إلا تصورات واعتقادات شخصية للفليسوف نفسه.

الفارابى ومدينته الفاضلة :

لو اردنا الحديث عن مدينة الفـارابى نرجـع لهذا الموضـوع مـن خـلال مؤلفات الفارابى، خاصة كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة لأنه من آخر مـا ألفـه الفارابى أو هـو بعبـارة أدق يعبر عـن آخـر تصـورات الفـارابى لتلـك المدينـة ولذلك شمل على اعتقاداته، ونظام تلك المدينة وصورتها والعلاقة بين افرادهـا وسلوكهم.

ومن الكتب التى اشتملت على نفس الموضوع كتابـة السياسـات المدنيـة، تحصيل السعادة، والتنبيه على سبيل السعادة وكذلك الجمع بين رأى الحكميـن، وفصوص الحكم وعيون المسائل .

وهو يرى فى البداية ضرورة وجود الانسان فى جماعة وذلك لأنه[١] لا يمكـن ان ينـال الانسـان الكمـال الـذى لأجلـه جعلـت لـه الفطـره الطبيعيـة إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتـاج إليه من قوامه، فيجتمع ما يقوم به جملة الجماعة لكل واحـد، جميـع مـا يحتـاج إليه، فى قوامه وفى أن يبلغ الكمال.

---

(١) التفكير الفلسفى فى الاسلام د/ عبد الحليم محمود جـ ٢ ص ١٣١ وما بعدها.

ولهذا كثرت اشخاص الإنسان، فحصلوا فى المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الانسانية(١) .

أو بصورة أوضح تكونت منها المجتمعات التى يتحقق لها بالتعاون والتآلف بين افرادها السعادة فتكون مجتمعات فاضلة، وفى ذلك يقول : "التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة، "والاجتماع الذى يتعاون به على نيل السعادة، هو الاجتماع الفاصل".

وهذه السعادة لا تتحقق إلا بنظام محدد وضع على قمته رئيس.

هذا الرئيس لابد أن يجتمع فيه نوعين من الفضائل :

- فضائل فطرية .
- فضائل فلسفية.

أما الفضائل الفطرية أو التى وجدت فيه بالطبع فهى أن يكون تام الأعضاء، جيد الفهم والتصور، جيد الحفظ ، جيد الفطنه ذكيا، حسن العباره، محب للتعليم والاستفادة، أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، محبا للصدق، كبير النفس، سائر اعراض الدنيا هنيئه عنده، أن يكون محبا للعدل وأهله مبغضا للظلم والجور وأهلهما، ان يكون قوى العزيمة(٢) .

---

(١) اراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٨ ، ٧٩.

(٢) اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٨٦ - ٩٠ ، التفكير الفلسفى فا الإسلام د/ عبد الحليم محمود جـ ٢ ص ١٤٧-١٤٨ ، الفارابى بقلم سعيد زايد - دار المعارف ط ٣ ص ٥٤.

وهذه الصفات الطبيعية أو الفطرية لا تكفى مع اجتماعها ليكون صاحبها رئيسا إلا إذا توافرت فيه فضائل اخرى مكتسبة هى الفضائل الفلسفية وإكتسابه لها لا يكون إلا بعد كبره فتتم له المعرفة.

- **الفضائل الفلسفية :**

أولها : أن يكون حكيما

وهذه الحكمة لا تتوافر إلا لنبى أو فليسوف لأنه هو الذى يوصى الله عز وجل إليه بتوسط العقل الفعال الذى يسميه الفارابى (روح القدس) والروح الأمين.

الثانى : حافظ للشرائع والسنن ملتزم بآرائها

الثالث : أن يكون قادرا على استنباط الاحكام محتذيا حذو الأئمة الأولين.

الرابع : أن يكون قادرا على الاستنباط بقوة ورويه.

الخامس : أن يكون قادرا على الأرشاد بالقول الى شرائع الاولين .

السادس : أن يكون قادرا على مباشرة أعمال الحرب ، وذلك ان يكون معه الصناعات الحربية.

وبذلك يكون الفارابى "يصف أميره بكل فضائل الإنسانية وكل فضائل الفلسفة، فهو افلاطون فى ثوب النبى محمد[١] .

وهنا يبدو واضحا الارتباط الوثيق بين نظرية النبوه والمدينة الفاضلة فالرئيس الذى يستطيع أن يسوس مدينة الفارابى لابد أن يجمع بين القوة البدنية

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بور ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو ريده.

والروحية والملكات الفلسفية بل أكثر من ذلك القدرة على الاتصال بالعقل الفعال وتلقى الوحى واجتماع هذه القوى والصفات له يجعل منه مثل يحتذى من جميع المرؤسين فينبغى عليه أن يحاول ما استطاع أن يصبغ جميع الافراد بطبيعته هو، وهؤلاء الافراد ليسوا على درجة واحدة بل ان درجاتهم متفاوته ومتسلسلة وهذا التفاوت والتسلسل شبيه بمراتب الموجودات إلا ان الانسجام فيه لا يشعرنا بوجود تلك المراتب، وفى ذلك يقول الفارابى : "ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبه اخرى"(١) وكذلك تصير المدينة الفاضلة فى انسجامها وتسلسل مراتب افرادها : "شبيهه ايضا بمراتب الموجودات التى نبتدئ من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى والاسطفسا، وارتباطها وائتلافها شبيها بإرتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها"(٢) .

ويرى الفارابى أن هذه المدينة لا يمكن أن تقوم لها قائمة إلا أن يعرف رئيسها ومرؤسوه ومواطنوه حقيقة الحق فى الألوهيه، وفى الأنسانية، وفى الطبيعة الكونية فإذا عرف هذا كله ووقف عليه أهل المدينة، فقد عرفوا الله حق معرفته، فإتقوه حق تقاته، وعرفوا أنفسهم حق معرفتها بأتقوا الله فيها، وعرفوا حقيقة اشباههم، فوصلوا بهم على بينه من امرهم. وعاشروهم على حدود من الحق والواجب وعرف كل منهم الواجب، وعرف كل منهم حقه الذى له قبل غيره وواجبه الذى عليه أداه قبل هذا الغير هو من ثم يعيش الكل كما ينبغى أن تكون الحياة الخلقية السعيدة، والحياة الاجتماعية والسياسية الموفقه(٣) .

---

(١) السياسات المدنية، ص ٥٣ طبعة حيدر آباد الدكى سنة ١٣٤٦ هـ.

(٢) المرجع السابق نقلا عن كتاب الفارابى سعيد زايد ص ٥٦.

(٣) الفكر الفلسفى جـ ١ ط ١ دار الطباعة المحمدية أ.د/ نجاح محمود الغنيمى ص ٧٥.

مما سبق تتضح لنا صورة هذه المدينة الفاضلة التى تتشابك الحلقات بين افرادها وترتقى حتى تصل لدرجة الرئيس الذى يكون فيلسوف او نبى، وهذا التشابك بين افرادها له ميزات اساسية هى :

١- متدرج وليس على درجة واحدة لكن احكامه وارتباطه لا يشعرنا بذلك.

٢- المعرفة التامة بكل ما يجب ان يعرف فأفرادها يعرفون الله حق معرفة، ويعرفون الطبيعة، ويعرفون انفسهم ويعرفون اشباهم، ويعرفون كل ما يتعلق بالاخلاق الكريمة الموصلة إلى السعادة بل ويعرفون الحياة الاجتماعية والسياسية، فهم يعرفون ما عليهم من واجبات نحو افراد المدينة ورئيسها ونحو الحق وهو الله.

٣- وسيلة الوصول للمعرفة الواجبة هى التطهر والاحاطة بأكبر قدر ممكن من المعارف والمدركات والحقائق الكلية فيقترب من العالم العلوى حتى يصل لدرجة العقل المستفاد او درجة الفيض فتكون لديه الصلاحية لتقبل الأنوار الإلهية وتيسر له الاتصال بالعقل العاشر وهو العقل الفعال هذا بالنسبة لشخص الفليسوف او النبى الذى يكون رئيسا لتلك المدينة أما المرؤسين والمعاونين له فلابد أن يكونوا مقتدين به فى معرفة الحق وفعل الخير ويحققون مثل الجمال فى حياتهم، وفى سلوكهم وفى اقوالهم، بل وفى كل ما يصدر عنهم من علم وعمل.

نظرية النبوه :

تعد نظرية النبوه نقطة إلتقاء والأرتباط الوثيق فى فكر الفارابى حيث تجمع بين مجموعة واحدة متآلفه من الافكار هى :-

- فكرة الاتصال والسعادة.
- العقول العشر.
- النبوه.
- المدينة الفاضلة.

وكنا قد تحدثنا عن المدينة الفاضلة التى بين الفارابى ضرورة ان يكون رئيسا متصفا كما سبق أن ذكرت بصفات تؤهله بالاتصال بالعقل الفعال الذى هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع.

نظرية العقول العشرة :

هذه النظرية غريبة عن الفكر الاسلامى، وفيها يحاول تفسير خروج الكثرة (العالم وهو ما سوى الله) من الواحد عز وجل، ومما يدل على بعد هذه الفكره عن الفكر الاسلامى أنه ثابت لدى كل مسلم أن الله الواحد خلق العالم بقدرته وإرادته وقوله كن : قال عز وجل "انما قولنا لشئ إذا اردناه ان نقول له كن فيكون"(١) .

إذن فلا حاجة لمعرفة كيفية حصول العالم عن الله عز وجل وقد عرفت هذه النظرية بالوساطه أو الفيض وملخص القول فيها، إذا كان الواحد أو الأول (واجب الوجود وهو الله عز وجل) مجردا وبريئا من المادة، فلا يمكن أن يتصل مباشرة بما هو مادى وكثير، فلابد أن تكون هناك وسائط تتدرج فى كثرتها نزولا من الأول حتى تنتهى بمرينه تناسب الاتصال والتأثير على الكثره المادية.

---

(١) سورة يس .

ولما كان الله عز وجل هو الأول فلابـد أنـه صـاحب الوجـود والحقيقـى "فوجوده افضل الوجود واقدم الوجـود، ولا يمكـن أن يكـون وجـود افضـل ولا اقدم من وجوده ولذلك لا يمكن ان يشوب وجوده وجوهره عدم اصلا، والعـدم والضد لا يكونان إلا فيما دون تلك القمر"[١] .

وإذا كانت هذه هى صفات الموجود الأول، فمن اللازم ان لا يصدر عنه مباشرة إلا واحـد، وهـو العقـل الأول أو الموجـود الثـانى، وهـذا العقـل جوهـر محض، وليس متصلا بالمادة التى تعوق مهمة التعقل الكامل الذى هو من شأن الجواهر المحضه، لذلك هو قادر علـى ان يعقـل الواجـب (الـذى هـو الموجـود الأول) ويتصل به اتصال استعداد منه، وعلى ان يدرك ذاته هو، وعن طريـق هذا الاتصال ينشأ العقـل الثـانى او الموجـود الثـالث، لأنـه يعقـل الأول ويعقـل ذاته، ومن تعقله الأول يلزم عنه الوجود الثالث، لأنه يعقل ذاتـه ويتجوهـر بهـا ينشأ السماء الأولى والعقل الثالث كذلك يعقل الأول ويعقل ذاته : فيما يعقل من الأول ينشأ عقل رابع، وبما يعقل مـن ذاتـه ويتجوهـر بهـا ينشـأ كـرة الكواكـب الثابتة.

وكذا تتسلسل الكائنات فى سلسلة من الفيض أو الصـدور مبتـدأه بـالأول وهو الله، وهذا الأول يصدر عنه موجود ثان هو العقل الأول الذى له مهمتـان أنه يعقل الأول فيصدر عنه موجود ثالث هو العقل الثانى وانـه يتجوهـر بذاتـه فيصدر عنه السماء الأولى.

والثـانى يصـدر عنـه شيئان : العقـل الرابـع حيـن يعقـل الأول، وكـرة الكواكـب الثابتـة حيـن يتجوهـر بذاتـه، ثـم يتسلسـل الفيـض الثنـائى علـى هـذه

---

(١) اراء اهل المدينة الفاضلة للفارابى ص ٢.

الصورة فينشأ زحل، ثم المشترى ثم المريخ، ثم الشمس ثم الزهرة، ثم عطارد ثم القمر، وهذا هو نهاية الموجودات السماوية.

وتسلسل الكائنات يحمل فى طياته تدرج فى التفاصيل فى ترتيب تنازلى فالأول افضلها واشرفها لا يعدله شئ فى فضله وكماله وشرفه، ثم الثانى وهكذا ... حتى تصل لفلك القمر الذى يعقل الأول يلزم عنه وجود حادى عشر.

" وهذا الحادى عشر هو ايضا وجوده لا فى مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. ولكن عنده ينتهى الوجود الذى يحتاج إلى مادة وموضوع اصلا. وهى الاشياء الخارقة التى هى فى جواهرها عقول ومعقولات.

وعند كرة القمر ينتهى وجود الأجسام السماوية، وهى التى بطبيعتها تتحرك دورا ...".

وبهذه تتضح كيفية صدور العقول السماوية العشرة فالأول لا يصدر عنه إلا واحد والموجود الثانى يعقل امران الأول وذاته فينتج الثالث وهكذا حين يصل لاخر العقول العشره وهو العقل الفعال المتصل بعالم الخلق، والذى يكون اساس لفكره الاتصال بين العالم السماوى والأرضى.

فكرة السعادة والاتصال :

كنا قد وصلنا إلى العقل العاشر الذى هو نقطة الاتصال بين العالم العلوى والسفلى.

ويقصد بفكرة الاتصال ، اتصال عقل الأنسان بآخر العقول العشرة الصادرة عن الموجود الأول وإذا اتصل الإنسان به تيسر له الأطلاع على كل علم بطريق الفيض عن الأنوار الإلهيه .

وإذا اراد الإنسان الوصول لهذه المرتبة التى هى الغاية وتمام السعادة والبهجه، فلابد له ان يحيط بأكبر قدر من المعارف والمدركات والحقائق الكلية، وكلما اتسعت معارف المرء اقترب من العالم العلوى فيرقى إلى اسمى درجة يمكن أن يصل إليها الإنسان وهى تسمى العقل المستفاد أو درجة الفيض والإلهام فإذا وصل إليها يكون مستعدا للإتصال المباشر بالعقل الفعال، وإذا وصل الإنسان إلى هذه الدرجة تحررت نفسه مطلقا من كل ما هو مادى وبدنى والتحقت بالكائنات العقلية فى العالم العلوى وهذا هو الخير المطلق.

وفى ذلك يقول الفارابى "وحصول المعقولات الأول للإنسان هو استكمال الأول، وهذه المعقولات إنما جعلت له ليست لها فى أن يصير إلى استكماله الأخير، وذلك هو السعادة، وهو ان تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة، وذلك ان تصير فى جملة الاشياء البريئة عن الأجسام، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائما، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال، وإنما تبلغ ذلك بافعال ما ارادية بعضها افعال فكرية، وبعضها افعال بدنية، وليست بأى افعال اتفقت، بل بأفعال محدده.

وذلك أن من الأفعال الارادية ما يعوق عن السعادة والسعادة هى الخير المطلوب لذاته وليست تطلب اصلا ولا فى وقت من الاوقات لينال بها شئ آخر، وليس وراءها شئ آخر يمكن أن يناله الانسان اعظم منها.

والأفعال الارادية التى تنفع فى بلوغ السعادة هى الافعال الجميلة والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى الفضائل وهذه خيرات هى لا لأجل ذواتها، بل انما هى خيرا لأجل السعادة.

والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور، وهى الأفعال القبيحة والهيئات والملكات التى عنها تكون هذه الأفعال هى النقائص والرذائل والخسائس(١) .

ومن النص السابق يمكن لنا ان نستخلص بعض الأمور المتعلقة بالإتصال :

اولا : الغاية من الاتصال الوصول إلى السعادة والبهجه.

ثانيا: وسيلة الاتصال وهى تنحصر فى امور :

- الاحاطه بالمعرفة الكلية وإدراك أكبر قدر من المعارف.
- الأفعال التى ترقى بالنفس الانسانية إلى مرتبة العقل المستفاد وهى نوعان :

أ - أفعال فكرية   ب - أفعال بدنية

وكلا النوعان افعال ارادية وهذه الأفعال محدده وليست كيفما اتفق، لأن الأفعال الارادية (سواء الفكرية أو البدنية) ليست كلها على مرتبة واحدة فمنها مايساعد على الاتصال بالعقل الفعال وهى الافعال الجميلة والهيئات التى تصدر عنها كل الفضائل، أما النوع الثانى من الأفعال الارادية هى الافعال

---

(١) الفارابى آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٦٠، ٦١، وأنظر تعليق د/ مدمور على النص فى كتابه (فى الفلسفة الإسلامية) ص ٣٦ وما بعدها.

القبيحة والهيئات والملكات التى تكون عنها هذه الافعال هى الرذائل والنقائص والخسائس.

وهنا يتضح لنا المذهب الأخلاقى للفارابى فينبغى على الانسان الاتجاه بأفعاله الوجهه السليمة التى تمكنه من التطهر والرقى والوصول لمرتبة العقل الفعال وهى الغاية والسعادة والبهجه وينبغى عليه الابتعاد عن النقائص وكل ما يعوق العقل ويمنعه من الترقى.

ثم أن الناس كلهم ليسوا على درجة واحدة فمنهم الأرواح الطاهرة المقدسة التى تستيطع تخطى كل الحجب للوصول والاتصال وهى التى يمكنها ان ترى الغيب، وتتجاوز عالم الحس إلى عالم المشاهدة الحقيقية والسرور الدائم.

أما الأرواح العامية الضعيفة فلا تستطيع ذلك، لانها غير متزنه، والحواس فيها يشوش بعضها على البعض الآخر.

ويقول الفارابى فى ذلك : "الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى اجسام العالم ومافيه، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس.

والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت من الظاهر وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن، وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى، مثل البصر يخبل بالسمع، والخوف يشغل عن الشهوة،

والشهوة تشغل عن الغضب، والفكرة تصد عن الذكر، والتذكر يصد عن التفكير، أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن شأن"[١] .

وبذلك يبدو واضحا أن تحقيق مرتبة الاتصال لابد ان تتخلى الروح فيها عن الحس الظاهر لما فيه تشوش وخداع يعوق الحس الباطن عن تقبل المعلومات أو رؤية الملائكة وهذا الرأى من الفارابى لا يخرج عن الأراء الصوفية بل أنه تأثر فيه بالفكر اليونانى الذى يرى أن حصول المعرفة يعتمد على العقل وحده دون الحس، لأن الحواس خادعة ومشوشه والاعتماد عليها يؤدى إلى نتائج غير سليمة .

ومن خلال دراسة القضايا السابقة تبدو العلاقة واضحة بين اراءه فى العقول والسعادة والاتصال والمدينة الفاضلة وفى النهاية علاقة كل ذلك بموضوع النبوه.

النبوه عند الفارابى :

تمثل حلقة الوصل بين افكار الفارابى بوجه عام فإذا كان الكون مركب بشكل خاص من عالم سماوى وعالم ارضى عالم العقول الذى يعد الواسطه بين الله والخلق فالمعلومات تفاض من الله الى العقل الفعال وبطريق الاتصال يتحقق الفيض من العقل الفعال إلى العقل الانسانى الممثل فى الفليسوف او النبى، ولا يتم هذا الاتصال بطريق واحد بل يتم بطريقين.

---

(١) الثمره المرضية للفارابى ص ٧٥.

اولا : ما دون النبى : هو الفليسوف الذى يحيط بالمعارف والكليات ويتجرد من الحس الظاهر وعلائقة فتقوى روحه ويقدر على الاتصال بالعقل الفعال ولا يتم ذلك دفعة واحدة ولكن يتم على مرتبتين :

أ - فى حال النوم لمن قويت روحه ولكنه لم تتخلص تماما من الحس الظاهر إلا فى حال النوم لذلك لا يتم الاتصال إلا فى حال النوم.

ب - فى حال اليقظه إذا قويت الروح بالدرجة الكافية وانجلت مرآتها استطاعت الاتصال بالعقل الفعال حال النوم وحال اليقظه.

ثانيا : النبى : وهو يحقق هذه المعارف الكلية التى تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيله وإلهام، فكل ما ينقلون إلينا من وحى منزل ماهى إلا اثر من آثار المخيله ونتيجة من نتائجها.

والإلهامات النبوية إما ان تتم فى حال النوم أو فى حال اليقظه أى أما أن تكون على هيئة الرؤيا الصادقة أو الوحى.

ويشرح الفارابى لكيفية تحصيل المخيله للمعارف بما لها من قدره عظيمة على المحاكاة والتقليد، وفيها استعداد كبير للانفعال والتأثير، كما أن لها قوة مبدعة قادرة على الخلق والايجاد والتصوير والتشكيل.

فالفارابى يرى أن المخيله (لدى النبى) متى تخلصت من اعمال اليقظه وتفرغت اثناء النوم لبعض الظواهر النفسية، والمدركات العقلية، ففى مقدور المخيله أن تتشكل بشكل العالم الروحانى فيرى النائم السموات ومن فيها ويشعر بما فيها من لذة وبهجه ويتصل (عن طريق المخيله) بالعقل الفعال الذى

تتقبل منه الاحكام الخاصة بالاعمال الجزئية والحوادث الفردية، ويتم هذا الاتصال فى النوم وفى اليقظه.

وبذلك يتضح أن الفارابى يرى أن الدور الذى يقوم به العقل بالتأمل ومداومه الدراسة والبحث للوصول لدرجة العقل المستفاد الذى يؤهل النفس للاتصال بالعقل الفعال لتقبل الانوار الألهيه يتم للنبى عن طريق المخيله، وفى الحالتين يحصل أثناء النوم وفى حال اليقظه.

الفارابى يرى ان الرؤيا الصادقة جزء من الوحى او النبوه كما ورد فى حديث بدء الوحى ففى حديث السيده عائشة أن "أول مابدء به الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحى كانت الرؤيا الصادقة فى النوم فكان لايرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح".

ويؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصادقة جزء من احدى وسبعون جزء من النبوه.

اذن فالفارابى يدعم مذهبه الفلسفى بل ويضعه فى إطار دينى فيشرح كيفية ارسال الرسول او مسأله الفيض الإلهى بقياس الغائب على الشاهد المعروف عند المتكلمين فيقيس حصول المعرفة والاتصال بالله تعالى (أو الوحى الإلهى عن طريق مباشر او غير مباشر بواسطة الملك) بالرؤيا الصادقة . فإذا كان أهم مايميز النبى مخيلته القوية التى تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال فيستطيع تحصيل الإدراكات والحقائق التى تظهر على صورة الوحى أو الرؤيا الصادقة، إذن فليس الوحى إلا فيض من الله عن طريق العقل الفعال.

وهناك اشخاص فضلاء لكن قدرتهم على التجرد من الحس الظاهر دون الانبياء فإن ذلك يتحقق لهم اثناء النوم.

وهناك من هم دونهم كالعامة والدهماء فمخيلتهم ضعيفة لاترقى إلى رتبة الاتصال هذه لا فى اليقظه ولا فى النوم.

هذه هى نظرية الفارابى فى النبوة التى تسمو بالنفس عن المعارف الجزئية المرتبطة بالحياة المادية إلى المعارف الفائقة التى تمكن النفس من تجاوز حدود الماده وحدود القدرة الإنسانية عن طريق امداد العقل الفعال – أو الفيض الإلهى – للقوة العامة كى يبلغ الانسان بها ومنها مرحلة الكمال البشرى المرغوب فيه.

وبذلك يكون وضع الفارابى لكل من اراد تحصيل هذا الكمال لاعلى سبيل الاصطفاء – كالانبياء – بل تحصيل عن طريق العمل وفى ذلك تحفيز للهمم للوصول لهذه المرتبة العليا.

من هنا فهم بعض الباحثون – خطاءا – أن الفارابى يقدم المعرفة المحصله عن طريق العقل على طريق النبوه والاصطفاء فيكون الفيلسوف اعلى درجة من النبى، وهذا ما لم يقل به الفارابى ولا قال به مسلم، وقد مال المستشرق والترز إلى أن النبوه عند أبى نصر (أدنى شأنا من الفلسفة بأعتبار المخيله".

والحق انى اؤيد الدكتور جعر آل ياسين[١] فيما وصل إليه حيث يقول : "ولا اجد الأمر ينهض على هذا المنظور فى الحكم، لأن التمسك بالمخيله

---

(١) فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى دار الاندلس ط ٢ سنة ١٩٨٣ ص ١٣٥.

وعمليتها بالنسبة للنبوه قصد منه منح صفة القدرة على اقتناص وقنية النبى للحقائق الفائقة بواسطة صور جزئية محسوسه وبسبيل غير مباشر، وبدون المتخيله لا تحصل هذه العملية، لا أجد أن الامر - من الناحية المعنوية - أى تقدم أو تأخر، بل يمكن حصر الموضوع فى مقوله يكررها الفارابى فى مواضع عدة من كتبه مفادها أن كل نبى فيلسوف حتما ولا عكسى".

ويقول د/ جعفر فى موضع آخر : "اذن ففى نظر الجماعة البشرية يتمتع النبى بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف : للنبى رسالة قابله للإنتقال إلى جميع البشر، وهو مفهوم من قبل الجميع، ذلك لأنه يتوجه إلى عموم الناس .. ولذلك فان رسالة السياسات المدنية تلح على فكرة ان الانسان مختار من قبل الله لوحيه .. ويجب ان يكون من نفس الطبيعة ومن ذات النوع بالقياس إلى الاخرين - وفى حال انعدام هذه الشروط لن يستطيع الناس ان يفهموه. وعلى هذا فلا يجوز اتهام الفارابى بوضعه الميتافيزيقى فوق الوحى[١] .

أما الفارابى فيبين تلك المميزات التى تخص المخيله وتجعلها تحقق الغرض منها وكيفية حصول الاتصال ونقل الصور فيقول : "أن القوة المتخيلة إذا كانت فى إنسان ما قوية كاملة، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا أخذ منها (استخدمتها) للقوه الناطقة، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فى وقت اليقظه مثل حالها عند تحللها فيها فى وقت النوم - من هذه التى يعطيها العقل الفعال فتتخيلها القوة المتخيله بما تحاكيها من المحسوسات المرئية - فان تلك المتخيله تعود فترتسم فى القوة الحاسة، فإذا حصلت رسومها فى الحاسة المشتركة انفعلت عن تلك

---

(١) نفسه ص ١٣٩.

الرسوم القوة الباصرة، فإرتسمت فيها تلك، فيحصل عما فى القوة الباصره فيها رسوم تلك فى الهواء المضئ الواصل للبصر المنحاز بشعاع البصر. فإذا حصلت تلك الرسوم عاد ما فى الهواء فيرتسم من رأس فى القوة الباصرة التى فى العين، وينعكس ذلك إلى الحاس (الحسى) المشترك وإلى القوه المخيله (المتخيله)، ولأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض، فيصير ما اعطاه العقل الفعال من ذلك مرئيا لهذا الانسان، فإذا التى حاكت بها القوة المتخيله تلك الاشياء، محسوسات فى نهاية الجمال والكمال، قال الذى يرى ذلك أن لله عظمه جليله. ورأى اشياء عجيبه لا يمكن وجود شئ منها فى سائر الموجودات اصلا. فلا يمتنع ان يكون الانسان - إذا بلغت قوة المتخيله نهاية الكمال - فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية او محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له - بما قبله من المعقولات - نبوه بالاشياء الإلهيه فهذا هو اكمل المراتب التى تنتهى إليها قوة المتخيلة[١] .

رأى الفارابى فى الأخلاق :

تميز فكر الفارابى فى الاخلاق بالمثالية التى جعلت المعرفة وحدها كفيلة بتحقيق السعادة والاتصال وهو يرى ان الافعال الارادية قسمان :

- افعال فكرية موصله إلى السعادة.
- افعال بدنية منها مايعوق عن السعادة.

---

(١) اراء أهل المدينة الفاضلة تحقيق د/ البير نصرى نادر ص ٦٠:٦١ المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٥٩م.

أما السعادة عنده فهى الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب اصلا ولا فى وقت من الاوقات لينال بها شئ آخر وليس وراءها شئ آخر يمكن أن يناله الانسان اعظم منها. والأفعال الارادية التى تنفع فى بلوغ السعادة هى الأفعال الجميلة والهيئات الملكات التى تصدر عنها هذه الافعال هى الفضائل. وهذه خيرات لا لأجل ذواتها، بل أنما هى خيرات لأجل السعادة.

والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور، وهى الافعال القبيحة والهيئات والملكات التى عنها تكون هذه الأفعال هى النقائص والرذائل والخسائس"(١) .

ولما كانت أهم الغايات التى تنشدها الفلسفة بوجه عام هى تحقيق السعادة فهى أهم الغايات التى ينشدها الفارابى لنفسه ولمجتمعه الفاضل فيها " تصير نفس الانسان من الكمال فى الوجود بحيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير فى جملة الاشياء البريئة من الاجسام.

وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائما إلا ان رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال".

ونخلص من ذلك أن الفارابى يقسم الأفعال كما سبق ان ذكرت إلى :

أ - أفعال ارادية وقد نص عليها وهى بدورها تنقسم إلى قسمين

١- أفعال فكرية التى يكون بها تحصيل المعارف.

ب - افعال بدنية

---

(١) اراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٠-٦١، فى الفلسفة الاسلامية ص ٣٦ ومابعدها - الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ص ٤٠، ٤١.

٢- أفعال لا إرادية وهى لا تدخل ضمن الحديث عن الاخلاق.

أما كيفية الحكم على تلك الأفعال والحاكم فيها فإن الفارابى يرى أن العقل وحده قادر على ذلك لأن العقل فيضا من العالم العلوى، فإذا كانت المعارف على وجه العموم تفاض عليه منها فلابد أن العقل بعد أن تفاض عليه تلك المعارف قادر على وضع القواعد الاخلاقية التى تمكنه من الحكم على الفعل بأنه خير أو شر.

مما سبق يتضح لنا ان الفارابى كعادته جمع بين اراء افلاطون وارسطو، واتجه بفلسفته اتجاه معرفى صوفى .

خصائص فلسفة الفارابى :

١- فلسفة الفارابى كسائر الفلسفة الاسلامية تقوم فى المرتبة الأولى على التوفيق بين الدين والفلسفة عامة والفلسفة اليونانية فلا تخلو عبارة أو رأى فى مسأله ميتافيزيقية أو طبيعية عن تلميح أو اشارة لبعض القضايا الثابتة فى الدين ومن ذلك موقفه من الرؤيا والنبوه والصفات الإلهيه.

٢- كان الفارابى ابن عصره تماما فعبر عن مشاكل العصر الذى كان يعانى من القلاقل والخلافات من هنا كانت فكرته فى اقامة مدينة فاضلة لا يرأسها إلا الانبياء او الحكماء، فيتخلص بذلك الناس من الاضرار التى تلحق بهم نتيجة تولى الخلافة لمن لا يستطيع القيام بها نتيجة للضعف او تغلغل النفوذ (التركى)، وتدخل النساء فى امور الدولة.

٣- امتازت فلسفته بالامتزاج الفكرى الذى يجمع بين الفكر الصوفى والاراء الفلسفية.

٤- تأثر الفارابى بالفكر اليونانى والفكر الاسلامى معا.

٥- الاستعانة بالاراء الفلسفية والعقلية لاثبات القضايا الوارد ذكرها فى السنة النبوية الشريفة كشرحه للوحى والنبوه بطريقة فلسفية.

٦- تعتبر فلسفته فلسفة مثالية فالمعرفة والاحاطه بالقضايا الكلية هى السبيل الوحيد للوصول إلى السعادة والاتصال.

٧- ارتباط فكرة ارتباط وثيق يجعل اراءه السابقة مقدمات لاثبات القضايا اللاحقه.

٨- اعتماده على الطريق المنطقى فى البرهنه واستخدام الاسلوب العلمى الذى سبق به العصر الحديث بقرون عديده.

ابن ســـينا

هو الرئيس ابو على الحسـين بـن عبـد اللـه بـن سـينا الحكيـم المشـهور. كـانت ولادته فى سنة سبعين وثلثمائه فى شهر صفر، وتوفى فى بهرزان يوم الجمعة فى رمضـان، وفى الكامل لابن الأثير انه مات فى شعبان.

ويقال انه ولد فى بخرميش وانتقل بعد ذلـك فـى البـلاد وأشـتغل بـالعلوم وحصل الفنون ولما بلغ عشره سنين من عمره كان قد اتقن علم القرآن، وحفظ اشياء من اصول الدين، وحساب الهندسة، والجبر والمقابلة.

ثم توجه نحوهم الحكيم ابو عبد الله النابكى، فأنزله أبو الرئيس أبو علـى عنده فأبتدأ أبو على يقرأ عليه كتـاب (السـاغوص) وأحكم عليـه علـم المنطـق واقليدس والمجسطى، وفاقه اصناف كثيرة حتى اوضح له عنها رموزا وفهمـه اشكالات لم يكن النابكى يدريها، ثم فتح عليه ابواب العلوم ثم رغـب بعـد ذلـك فى علم الطب وتأمل الكتب المصنفة فيه وعـالج تأدبـا لا تكسـبا، وعلمـه حتـى فاق فيه الأوائل والأواخر فى اقل مده واصبح فيــه عديـم القريـن، فقيـد المثـل، وسنه اذاك نحو ستة عشرة سنة، وقيل أنه دخل دار كتب الامير نوح بن نصر الساعاتى صاحب خرسان واطلع عليها ثم احرقها – ينفرد بما حصل عليه من علوم وينسبها إلى نفسه، ولم يستكمل ثمانى عشرة سنة من عمره إلا وقد فـرغ من تحصيل العلوم بأسرها التى عاناها.

وتقلد الوزارة لشمس الدولة – عالجه اثناء مرضه[١] ، حظى ابن سينا بشهرة واسعة فى بلاد الشرق والغرب على السواء وانزله مفكرو العرب منزله رفيعة فلقبوه فى حياته بلقب "الشيخ الرئيس" والشيخ لقب علمى يدل على استاذيه وسعه العلم، وكان القدماء يكتفون بهذا اللقب ليفهم منه ان المقصود هو ابن سينا.

وبعد مماته لقب فيلسوف الاسلام.

كتبه ومؤلفاته :

بدأ ابن سينا فى الكتابة وهو فى الثانية والعشرين من عمره، ويقال أن له مؤلفات عديدة تتجاوز المائتين يمكن تصنيفها حسب موضوعها وماتحويه من مادة علمية.

اولا : الكتب الفلسفية :

وهذا القسم يحتوى على أعظم مؤلفات ابن سينا واجدرها بالعناية والدرس وأهم كتب هذا القسم :

١- كتاب الشفاء : وينقسم إلى اربعة أقسام : المنطق، والطبيعيات، الرياضيات، الإلهيات، وهو فى ثمانية عشر مجلدا وتوجد مخطوطات عديدة من هذا الكتاب، وقد نشر المدخل وهو مباحث الإلفاظ فى منطق الشفاء، وكذلك نشر كتاب البرهان، وتوجد تراجم عبرية واخرى سريانية لبعض اجزاء من هذا الكتاب، وقد ترجمت الإلهيات إلى الإلمانية وترجمت اجزاء اخرى منه إلى الانجليزية.

---

(١) وفيات الاعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٤١٩ : ٤٢٤ ، معجم المؤلفين جـ ٤ ص ٢٠.

٢- كتاب النجاه.
٣- كتاب الاشارات والتنبيهات.
٤- حكمة العروض.
٥- حكمة العلائى.
٦- الهداية فى الحكمة.
٧- عيون الحكمة.
٨- الانصاف.

ثانيا: المنطـق :

١- الموجز الكبير فى المنطق.
٢- الموجز الأوسط.
٣- الموجز الصغير.
٤- قصيدة طويلة فى المنطق.

ثالثا: النفـس :

١- القصيدة العينية.
٢- المناظرات فى النفس.
٣- الفصول فى النفس.
٤- رسالة فى القوى الانسانية وإدراكاتها.

رابعا : الأخـــلاق :

لا يعرف له سوى رسالة واحدة هى "رسالة فى الأخلاق".

خامسا : التصـــوف :

١- رسالة الطير.
٢- رسالة فى القدر.
٣- كتاب العشق.
٤- كتاب الميعاد.
٥- كتاب حكمة الموت.
٦- رسالة ص بن يقظان.
٧- الحكمة المشرقية.
٨- قصائد فى الزهد والتصوف.

سادسا : فى الطــب :

سابعا : أغراض اخرى كالكمياء - الفلك - الموسيقى .

التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن سينا :

يرى ابن سينا ان التوفيق بين الدين والفلسفة لابـد أن يبنـى علـى اسـاس أظهار العلاقة الوطيدة بينهما، وبيان ان كل منهما مكملا للآخر فلا غنـى عـن اجتماعهمـا معـا لأن هـدف الديـن والغايـة منـه هـدف عملـى لصـلاح العـالم والانسانية بينما هدف الفلسفة نظرى بحت فلابـد مـن اجتمـاع الديـن والفلسـفة ليتحقق الهدفين معا وفى ذلك يقول ابن سينا :

"مبـدأ الحكمـة العمليـة" مسـتفاد مـن جهـة الشـريعة الإلهيـة، وكمـالات وحدودها تستبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية مـن البشـر بمعرفـة القوانين واستعمالها فى الجزئيات ومبادئ "الحكمة النظرية" مستفادة من اربـاب الملة الإلهيه على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقليـة

على سبيل الحجه ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بأحداهما، فقد أوتى خيرا كثيرا"(١) .

ولم يكتف ابن سينا بهذا الربط بين الفلسفة والدين ولكنه حاول تفسير الآيات القرآنية وتأويلها على نحو يعطيها مدلولا فلسفيا ولو كان هذا المدلول أدق على الفهم بالنسبة للعامة وأبعد عن المعنى الظاهرى الواضح الميسر إدراكه على العامة والخاصة ومن ذلك تفسيره لقوله تعالى :

" الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاه فيها مصباح، المصباح فى زجاجه، الزجاجه كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونه، لا شر فيه ولا غربية، يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس، والله بكل شئ عليم"(٢) .

فسر ابن سينا هذه الايه تفسيرا فلسفيا فيه شئ من التعسف وأبعد من الصورة البسيطة الواضحة للعقل العام والخاص، فقال : النور المذكور فى الايه يقصد به الخير، لأن الله هو الخير، واراد بذلك أن يجعل الله أو النور مثل الامثال وقمة عالم المثل كما فعل افلاطون.

وكان فى ذلك ايضا متأثر بالاراء الفارسية التى ترى أن اصل الوجود النور والظلمة.

ثم جعل المقصود بقوله تعالى " السموات والأرض" أى الكل الذى يعبر به الفلاسفه عن العالم.

---

(١) رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٢ ، ٣.

(٢) سورة النور الآيه ٣٥.

أما المشكاه : فقال هى العقل الهيولانى (وهو احد أقسام العقل عند ارسطو) وهو القابل للإدراك.

أما المصباح ، ففسره بالعقل المستفاد بالعقل (وهذه الفكرة ايضا اخذها عن ارسطو).

أما الزجاجة فقال أنها الواسطة وهى العقل الفعال الذى يكون بين العقل الهيولانى والعقل المستفاد.

أما الشجرة المباركة زيتوته ، فقال أن المراد بها القوة الفكرية وهى مادة الافعال العقلية.

والنار المذكورة فى الآية قصد بها العقل الكلى المدبر للعالم المشاهد، وهو النفس الكلية عند افلاطون. ورجال مدرسة الأفلاطونية الحديثة(١) .

ويعقب د/ البهى على هذه المحاولة التأويلية لابن سينا فيقول : "وهكذا جعل ابن سينا فى تعسف – رغبة فى التوفيق بين الدين والفلسفة. ما فى الآية الكريمة من كلمات رموزا لاصطلاحات فلسفية بعضها لافلاطون، والبعض الآخر لارسطو، وجعل محصل الآيه بعد عناء : أن الله خير، وسبب الخير فى العالم ومثل خيريته – أو هو صورته – فى هذا العالم، ذلك العقل الانسانى الذى يتحول من استعداد الادراك إلى عقل مستفاد بالفعل بواسطة العقل الفعال. وما أبعد مثل هذا المعنى عن أن يكون مقنعا للناس بوضوح هدايه الله فى السموات والأرض، لا يحول دون وضوحها حائل، شأنها شأن ذلك النور

---

(١) رسالة فى اثبات النبوات ص ١٢٥ ، الفكر الفلسفى د/ نجاح محمود الغنيمى ص ٨١.

الحسى الذى توافرت فيه عوامل الوضوح فى اشعاعه، والصفاء فى ضيائه"[١].

وبذلك يتضح أن د/ البهى يرى أن ابن سينا حول من مفهوم الدين الظاهر للعام والخاص لكافة العقول إلى معانى صعبة لا تدرك إلا بصعوبة لذوى العقول الخاصة والمهتمين بالفلسفة، وهذا الأمر ليس قريب من الصحة لأن القرآن من الله تعالى إلى الناس كافة ينير للجميع كما تنير الشمس للناس كافة.

وبهذا الأسلوب شديد التعقيد أول ابن سينا سورة الناس ايضا، قال تعالى: " قل اعوذ برب الناس، ملك الناس، إله الناس، من شر الوسواس الخناس الذى يوسوس فى صدور الناس من الجنه والناس".

فرأى ابن سينا أن المقصود بالوسواس قوة نفسية للإنسان، هى القوة المتخيلة.

أما " الجنة والناس" فى الايه فهى الحواس الباطنه والظاهرة وهى بدورها قوة انسانية كذلك[٢] .

وبذلك يكون ابن سينا ارجع الخير والشر إلى القوتين أو إلى إلهى الخير والشر أو النور والظلمة عند الفرس، أو إلى العقل وهو مصدر الخير وجسمه وهو مصدر الشر.

---

(١) الجانب الإلهى من التفكير الفلسفى ص ٢٣٥ ، ٢٣٧.

(٢) رسالة المعوذتين ص ٣٢.

وبعبارة أخرى : (معرفته) التى تأتى عن طريق العقل أساس الفضائل، و(غرائزه) أو قواه الشهويه والتى تأتى من جسمه هى مصدر الرزائل(١) .

ويبدو واضحا التعسف الظاهر لتفسير القرآن او فهمه على أساس فلسفى، إلا أن محاولاته التوفيقية لم تقف عند حد التفسير المباشر لمعانى القرآن بل أنها ستظهر فى مذهبه كله على ماسوف يتضح قريبا.

موقف ابن سينا من الوجود :

لو نظرنا لهذا المبحث لوجدنا ابن سينا لم يتخل عن فكره الأثنينيه التى لازمته فى محاولاته التوفيقية فنجده يقسم الوجود إلى :

- واجب الوجود وهو مجرد عن المادة.
- ممكن الوجود وهو متصل بالمادة.

وقد لاحظ ابن سينا أن المجرد عن المادة لم يكن شئ إلا العقل وعالمه هو عالم العقول أو المجردات.

أما ما أتصل بالمادة : فهو كل محسوس وعالمه هو العالم المادى المحسوس.

أما وسيلة إدراك هذا الوجود فقد وجد أنه لابد أن تتعدد هذه الوسائل تبعا لاختلافه بين المجرد والمحسوس، "فإن الإنسان فى نظر ابن سينا كمدرك للوجود، أو فى محاولته لادراكه يتوسل بـ (عقله) لمعرفة عالم العقول أو المجردات، ويتوسل حواسه للتعرف على عالم المادة، أو العالم المحسوس، وهو إذ يتوسل بأحدى الوسيلتين لمعرفة الوجود المجرد عن الماده منه،

(١) الجانب الإلهى ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

والمختلط بها فيه، يفعل ما تمليه الطبيعة الإنسانية، وطبيعة الوجود ذاتها، فالانسجام لا يتم بين الوسيلة وهدفها، أو بعبارة أخرى لا توصل الوسيلة إلى هدفها إلا إذا كانت من جنسه، والعقل الإنسانى من طبيعة عالم العقول، وحواس الانسان، من جنس عالم المادة، ويتعين إذن كى يقف الانسان على نوعى الوجود العقلى والمادى، أن يضطر فى سبيل وقوفه عليهما أن يوجه من طبيعته الخاصة لكل من النوعين ما يناسبه"(١) .

وابن سينا فى ذلك سبق فلاسفة كثيرين حيث اعتبروا ان الحس يخدع ولا سبيل معرفة الحقائق من خلاله ويشبهون لذلك بحال النائم يرى فى نومه أنه فى مكان كذا، وإلتقى فى نومه بفلان وهو فى هذه الحال لا يعتقد أنه نائم، ولو استيقظ ما يدريه أنه مستيقظا وليس نائما فقد رفض كثير من الفلاسفة الحس كوسيلة للمعرفة بينما نجد شيخنا يرى أن العقل ينتزع القضايا الكلية من الحسن فيعممها ويحولها إلى قضايا كلية وبدون الحس لا يستطيع العقل معرفة القضايا الكلية. ولذلك كان لابد من الاعتماد على العقل والحس معا.

نظرية العقول وعلاقتها بالفيض والصدور :

وقد تبع ابن سينا سابقيه فيما رأوه من أن عالم العقول أو المجردات أشرف من عالم المادة لان العقل أول شئ خلقه الله مبتدئا بالعقل الأول الذى جعل له ثلاث تعلقات وهى :

أ - أنه يعقل خالقه.

---

(١) الجانب الإلهى د/ محمد البهى ط ٣ ص ٤٢٠-٤٢٥، نوابغ الفكر - ابن سينا، دار المعارف سنة ١٩٥٨، فلاسفة الاسلام د/ فتح الله خليفه ، دار الجامعات المصرية سنة ١٩٧٦ ص ٤٧-٥٠.

ب - أنه يعقل ذاته واجبه بالأول.

جـ - أنه يعقل كونه ممكنا لذاته.

ومن هذه التعلقات تظهر عنده نظرية الفيض والصدور فنتيجة تعلقه بخالقه عقل. ومن تعقله ذاته واجبه بالأول (أى من التعقل الثانى) نفس.

ومن التعقل الثالث وهو تعقل ذاته ممكنه لذاته جوهر جسمانى هو الفلك الاقصى وفى ذلك يقول ابن سينا : "ثم حصل من العقل الثانى عقل ونفس وجسم إلى أن ينتهى إلى العقل العاشر)(١) .

وبهذا يفسر ابن سينا كيفية صدور العقول العشر عن العقل الأول، واراد بذلك أن يقول أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالله خلق العقل الأول ثم صدرت بقية العقول من العقل الأول.

أما تعريف ابن سينا للعقل هو يرى أنه من حيث وجوده فى الانسان قوة من قوى النفس ويسمى النفس الناطقة أو العاقلة وتنقسم هذه النفس إلى :

- نفس عاملة
- نفس عالمة

ثم يعقل العملى وهو مبدأ حركة الانسان بعد الروية، وإذا كانت النفس الحيوانية محركة للحيوان فليس ذلك بعد الروية بل بنزوع شوقى ينبعث عن الشهوه أو الغضب .

---

(١) د/ أحمد فؤاد الاهوانى نوابع الفكر نقلا عن رسالة فى معرفة النفس الناطقة واحوالها ص ١٨٩، ١٩٠.

ونفهم من ذلك أن ابن سينا يفرق بين النفس الإنسانية والنفس الحيوانية.

فالنفس الإنسانية مبدأ الحركة بعد الروية وهى الارادة والاختيار التى يصدر عنها الفعل.

أما النفس الحيوانية فالحركة الصادرة عنها لا تصدر عن روية ولكنها تصدر عن الشوقيه بقسميها الشهوة والغضب.

أما وظائف العقل العملى فهى تختلف بحسب الاضافة إلى ثلاثة أقسام :

١- إذا اضيفت الى القوه الحيوانية النزوعية تحدث عنه هيئات انفعالية مثل الضحك والبكاء.

٢- إذا اضيفت إلى المتوهمه يستفيد منه الإنسان فى التدابير الكائنة والفاسده، والصنائع المختلفة.

٣- إما إذا اضيفت إلى العقل النظرى يتولد منه الافعال الزائعة مثل أن "الكذب قبيح".

نفهم من ذلك أن قوى النفس الإنسانية عند ابن سينا قسمان يشترك الانسان والحيوان فى اثنين منها وينفرد الانسان بها مجتمعة وهى :

١- النزوعية الشوقية وهى الأخرى قسمان :
   أ - الشهوة   ب - الغضب

٢- الارادة والاختيار والتى يصدر عنها الفعل بروية .

ثم إن ابن سينا يرى أن للإنسان خاصية العقل وهو ايضا لها قوتان :

١- قوى عالمة بها يعرف المعارف الكلية وهى تمثل العقل النظرى.
٢- قوى عاملة وهى العقل العملى وعن طريق اضافاته الثلاثة المختلفة تحدث الهيئات كالضحك والبكاء، كما أن بها يتعلم المهن والوظائف.

ويرى ابن سينا أن العقل العملى هو المتسلط على البدن ويسوسه، فتنشأ من ذلك هيئات تسمى فضائل أو رذائل بحسب انقيادها أو عدم انقيادها.

وإذا كان العقل العملى مسيطرا على البدن فإن العقل النظرى هو المسيطر على العقل العملى ويزعن لقوته النظرية .

ويبدو واضحا أنه قصد الروح بالعقل العملى لأنها هى التى تتسلط على البدن وتحركه.

أما العقل النظرى فيرى أن له مراتب أربع هى :

أدناها العقل الهيولانى :

وهو قوة مطلقة واستعداد محض، وهو موجود لكل شخص طفلا كان أم بالغا. ونفهم من ذلك أن العقل الهيولانى مجرد استعداد.

ثم العقل بالملكة :

وهو الذى تحصل فيه المعقولات الاولى مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء.

وفى المرتبة الثالثة العقل بالفعل :

وهو الذى تكون قد حصلت فيه المعقولات الاولى التى تعتمد فى حصولها على المقولات الأولى.

أما المرتبة الرابعة وهو العقل المستفاد :

وهو كمال العقل بالفعل بأن تكون المعلومات النظرية حاضره كالمشاهد فتكون صورة المعقول حاضره والعقل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها.

هذا هو العقل عند ابن سينا الذى هو وسيلة إدراك الوجود الاسمى وهو نفسه المحرك للحس الذى هو وسيلة إدراك النوع الثانى وهو العالم المادى.

ويتم الادراك على ثلاث مراتب هى :

١- **ادناها ادراك الحس :**

وهو انتقال صورة الشئ الخارجي إلى الذهن. ولما كان هذا الشئ مركبا من مادة وصورة وانتقال الخارجي إلى الذهن ولما كان هذا الشئ مركبا من مادة وصورة وإنتقال الصورة من الحس إلى الذهن يجعلها غير مادية، رغم تجردها التام عن لواحق المادة.

٢- **إدراك التخيل :**

وهو الذى يبرئ هذه الصورة عن المادة تبرأه اشد لوجودها فى الخيال فقط دون وجود مادتها امام الحس.

٣- **إدراك الوهم :**

فهو ينصب على المعانى التى ليست مادية، وأن عرض لها أن تكون فى مادة مثل اللون والشكل، أو كما تدرك الشاه العداوة الموجودة فى الذئب، وهى بذلك تكون بطريق الفطره.

وتشترك مراتب الادراك هذه (الصورة الحاسية أو الخيالية أو المعانى الوهميه) فى كونها جزئية وتدرك بحسب المادة.

أما صور المعقولات فغير مادية البته وهى كلية لا تدرك بآله، ولو أن العقل يستعين بالبدن فى كسب المعقولات.

من هذا يتضح أن ابن سينا يتبع الكندى والفارابى فهو لا يضع الوجود كله ولا انواعه فى مرتبة واحده، بل جعل له أسس متنوعة ومتعدده لاختلافه فى المرتبة والقيمة.

فالموجود الأول افضل العقول أو المجردات كلها، وبالتالى أفضل الوجود كله سواء أكانت الموجودات عقلية أو مادية، سماوية أو ارضية، والذى يقرب من ذاته – أى من الموجود الأول – يكون أفضل من غيره.

أما الموجود الأول فقد أدى التأمل العقلى فى الوجود إلى إثبات هذا الموجود الأول صاحب الوجود الواجب أو "اللـه" ، لأن الوجود إما أن يكون واجبا أو ممكننا لأن الموجودات لا تخلو من احد الأمرين. وفى كلتا الحالتين ثبت العقل واجب الوجود، لأن الموجودات إذا كانت واجبة الوجود فهذا المطلوب، وإن كانت ممكنه فهى محتاجه إلى الواجب ليرجح وجودها على عدمها.

وهذا هو دليل ابن سينا الذى اعتمد فيه على معنى الواجب والممكن.

تعريف واجب الوجود :

عرف ابن سينا الواجب بأنه "الموجـود الـذى متـى فـرض غـير موجـود عرض منه محال"(١) .

أى أن الضرورة العقلية نجد أن لابد أن يكون احد أنواع الوجود واجبا.

تعريف ممكن الوجود :

ويعرف ممكن الوجود بأنه " الذى متى فرض غـير موجـود لـم يعـرض منه محال ولا ضرورة فيه بوجـه أى لا فـى وجـوده ولا فـى عدمـه وهـو (أى الممكن) واجب لغيره، لا بذاته (أى لابد من مرجح خارجى عنه يرجح وجوده على عدمه.

وبذلك يكون للموجود أربع مراتب هى :

أ - واجب الوجود بذاته.

ب - واجب الوجود بغيره.

جـ - ممتنع الوجود لغيره.

د - ممكن الوجود.

ويرى ابن سينا فى كتابه النجاه :

"ويجب أن يعلم أن الوجود إذا ابتدأ عند الأزل لم يزل كل نال منـه دون مرتبه من الأول ولا يزال ينحط دركا.

- فأول ذلك .. درجة الملائكة الروحانية : المجردة التى تسمى عقولا .
- ثم مراتب الملائكة الروحانية التى تسمى نفوسا : وهى الملائكة العملية .

---

(١) النجاه لابن سينا جـ ٣ ص ٣٦٦.

- ثم مراتب الاجرام السماوية : وبعضها اشرف من بعض إلى ان تبلغ اخرها.
- ثم بعدها يبتدأ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة تتلبس أول شئ صورة العناصر، ثم تتدرج يسيرا يسيرا فيكون أول الوجود فيها اخس وارزل مرتبة من الذى يتلوه فيكون اخس ما فيه.
- المادة (المطلقة)
- ثم العناصر
- ثم المركبات الجمادية
- ثم الناميات
- وبعدها الحيوانات

وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل، ومحصلا للأخلاق التى تكون فضائل، وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوه[١] .

وابن سينا فى تقسيمه لمراتب الوجود وفى تقسيم الوجود ومراتبه تأثر بالفكر اليونانى الذى قسم فيه افلاطون الوجود إلى قسمين :

القسم الأول : عالم المثل وهو يأخذ شكل هرمى جعل على قمته مثل المثل وهو الله عز وجل ثم مايليه يكون أقل منه درجه وهذا وكلما كان قريبا منه زادت مكانته وارتفع شأنه.

القسم الثانى : العالم المادى

---

(١) كتاب النجاه ص ٢٩٩.

صفات الله تعالى عند ابن سينا :

سبق أن ذكرت أن ابن سينا حين بدأ يبحث فى الوجود وأقسامه، فقسمه إلى نوعين من الوجود، وجود حقيقى فهو واجب الوجود بذاته، ووجود غير حقيقى وهو ممكن الوجود ووجوده ليس من ذاته بل هو يستمد وجوده من صاحب الوجود الحقيقى وهو الله سبحانه وتعالى.

ورأى انه لابد أن يكون صاحب الوجود متميزا بصفات لا يشاركه فيها غيره فهو واحد لا شريك له.

ويدلل ابن سينا على ذلك بقوله : "واجب الوجود مالم يتعين لايوجد، ولكن قد ثبت بالدليل أن الموجود :

- إما أن يكون واجب الوجود أى لذاته.
- وإما أن يكون لغيره.

إن كان واجب الوجود لذاته كان واحدا لأن الماهيه إذا كان تعيينها من ذاتها انحصر نوعها فى فرد واحد، إذ لايجوز اختلاف الافراد وتعددها، إلا بإختلاف التعيينات وتعددها ولا يتصور أن الماهيه الواحده تقتضى تعيينات مختلفة، فما تختلف منه الأشياء لا يصح أن يكون لازما لما تتفق فيه، فيكون الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا، وهو مفكر(١) .

وابن سينا هنا يريد أن يضع اساسا عقليا لزومى على صفه الوحدانية، فإن كانت الموجودات قسمان فما يلزم احدهما لايجوز أن يتفق فيه مع الاخر وإن اشتركا فى معنى الوجود لأن صاحب الوجود الواجب لذاته لابد أنه

---

(١) الاشارات جـ ١ ص ١٩٩.

يختلف اختلافا بينا وجوهريا بين صاحب الوجود لغيره، لأن الواجب لذاته تعينت ماهيته من ذاته فلابد أن يكون واحدا هذا بخلاف الوجود من غيره لأن الذى اوجب وجوده من غيره يجوز أن يوجد معه غيره كما اوجده.

- إما إذا كان تعينه (أى وجوب وجوده) لغيره أو من غيره كان معلولا لذلك الغير وليس واجبا.

إذن فواجب الوجود إما أن يكون واحدا أو معلولا لغيره، لأنه لا يمكن أن يكون معلولا لغيره، لأن ذلك خلاف الفرض وهو أنه واجب الوجود.

إذن لابد أن يكون واحد وهو المطلوب.

* وهو تعالى لا إمكان فيه من كل وجه، لأن لايجوز أن يكون واجب الوجود من وجه، وممكن الوجود من وجه آخر. بل يجب أن يكون واجب الوجود من كل وجه.

كما كان يجب أن يكون خاليا من المادة، لأن المادة هى القابلة للوجود أو اللاوجود، وهذا هو معنى الامكان وهذا يستلزم إذا كانت موجودة فيه أن يكون مشتملا على الإمكان[١] .

* وهو تعالى ثابت لا يتغير.

لأن التغير معناه زوال صفة وثبوت الأخرى، فيكون فيه بالقوة زوال وثبوت، وهو محال لخلوه تعالى عن معنى القوة أو الامكان.

---

(١) النجاه ص ٣٧٢ ، الرسالة العرشية ص ٥.

ولان معنى التغير ينافى معنى الوجوب الذاتى، أما التغير فيحتاج لأمرين أن يكون مستعدا للتغير، وأن يكون هناك من يحدث فيه التغير، والأمران منفيان عنه لأنه واحد ووجوبه من ذاته.

* وهو تعالى أزلى أبدى لأن وجوده من ذاته، فيكون أزليا ولا يتصور عليه الفناء بالفعل إلا إذا كان فيه الفناء بالقوة، وقد ثبت خلوه تعالى عن معنى القوة أو الامكان.

* وهوعشق وعاشق ومعشوق

لأن كل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق، وكلما كان الادراك أتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أكمل، ولما كان واجب الوجود ماهيه عقله محضه، بريئة عن كل واحد من انحاء النفس، واحده لا وجه، وهى مبدأ جمال كل شئ فى الوجود ومصدر بهائه.

وبعبارة أوضح لما كان الله تعالى مبدأ كل جمال وبهاء ومصدره فلابد أنه عشق وعاشق ومعشوق.

* وهو تعالى عقل وعاقل ومعقول

أما أنه عقل لأن ذاته مفارقه للمادة من كل وجه، والسبب فى أن الشئ لا يعقل هو المادة وعلائقها، لا وجوده، أى أن وجوده لا يمنع كونه معقولا، فإن طبيعة الموجود بما هى طبيعة الوجود، وطبيعة اقسام الوجود، بما هى كذلك غير ممتنع عليها أن تعقل، وإنما يعرض لها الا تعقل إذا كانت فى المادة، لأن المادة من الممكن أن تمنع التعقل، لأنها تكون مكنوفه بعوارضها كالمتخيل والموهوم، فإنها من حيث هى مكنوفه بهذه العوارض محسوسة أو

متخيله. أما إذا جردت عن هذه العوائق فإنها تكون عقلا وماهية مجردة، وهذه الماهيه المجردة إذا نظر إليها من حيث هى كذلك ... فهى عقل ومن حيث هى مجردة لشئ فهى معقولة.

وذات الواجب مجرده فهى عقل، ومجرده لذاته فهـى معقولـه، وبإعتبـار أن ذاته ماهيه مجردة لذاته فهو عقل لذاته، فالعقل والعاقل والمعقول شئ واحـد هو النفس(١) .

نفهم من ذلك أن خلو الذات الإلهيه عن المـادة فهو عقل محـض وهـو تعالى يعقل ذاته فهو معقول وهو عاقل ولايؤدى ذلك إلـى تكثير فـى ذاتـه ولا تعدد لأنه واحد فى كل ذلك.

* وهو تعالى خير محض، وذلك لأن الخير هو ما يشـتاقه كـل كـائن، ويتم وجوده به، وهو بسيط لا تركب فيه بوجه.

* وهو تعالى ليس بجسم ولا متعلق بالجسم، لأن كـل جسم محسـوس، وكل متعلق به معلول، وعلى ذلك فلا كثره فيه بحسب الاجـزاء الخارجيـة ولا بحسب الاجزاء المعقولة(٢) .

* والله تعالى لا ند له ولا ضد، ولا فصل ، ولا حد له، ولا اشارة إليه بصحيح العرفان العقلى(٣) .

---

(١) النجاه ص ٣٩٨، الرسالة العرشية ص ٨ بتصرف.

(٢) الاشارات جـ ١ ص ٢١٠ ، ٢١١.

(٣) الاشارات جـ ١ ص ١٣ بتصرف.

ويتضح من كل الصفات السابقة وكونه واجبا، ومجردا عن المادة، وأذلي وأبدى وعشق وعاشق ومعشوق، وكونه عقل وعاقل ومعقول، وكونه خيرا محضا، وكونه ليس بجسم لما يلزم الجسمية من المادة والتركب والاحتياج الى الغير وكل ذلك ينافي الوجوب لذاته، فهو ايضا لا يتعلق بالمادة .. من كل ذلك يتضح أنه تعالى لابد أن يكون لا ند له، ولا ضد ، وليس مركب من اجزاء وفصول ولا يجوز الاشارة إليه بصحيح العرفان لأنه ليس كالاشياء المعروفة، ولا نعرف منه سوى ما وصف به ذاته، ولا نعرف كنه الصفه ولكن نعرف اثرها الظاهر فقط.

* الله تعالى يعلم ذاته ، ويعلم غيره

لأن العلم بالغير لا ينافى الخصائص الفلسفية للواجب بل هو من مقتضيات الواجب العلم بالغير، ويتبع ذلك علمه تعالى بالجزئيات لأنه ناشئا عن الذات الواجبه لا عن الاشياء نفسها.

وبذلك لا تكون ذات الواجب منفعله من الاشياء، كما لا يجوز ان يكون للأشياء تأثيرا فيها.

ونزه ابن سينا ذات الواجب عن الامكانية والاستعداد اللازم من حيث هى معلوله بالفعل بعد أن لم تكن. وجعل إدراكها بصفات كليه لا تنطبق فى الخارج إلا على جزئى، ليكون إدراكا عقليا وليس محتاجا إلى آله جسميه، وجعل هذا الادراك غير مقترن بالزمان، لأن الزمان متغير، وتغيره يؤدى إلى تغير الادراك المقترن به، وتغير الادراك يؤدى إلى تغير الإدراك المقترن به،

وتغير الادراك يؤدى إلى التغير فى الذات المدركه فبتجرده الزمان قد حل هذا الاشكال(١) .

وهنا نلاحظ أن ابن سينا كان موفقا بالدرجة الأولى حيث تبع الدين فى وصف الله تعالى كما وصف ذاته بالعلم بذاته وبغيره ومن مقتضيات العلم بالغير العلم بالجزئيات ولكنه ايضا حرص على أن يرضى الفلسفة بأن جعل الله عقلا مجردا بعقل ذاته وهى معقوله له.

إذن فأبن سينا حاول أن يجمع فى مسأله العلم بين الخصائص التى يوجبها الدين وبين الخصائص التى توجبها الفلسفة بأن يكون العلم بلا زمان فيكون كل منهما اثبت ما اثبته الآخر فوصل بالتوفيق إلى أعلى صورة لأنه كان يكفيه فى التوفيق أن يثبت أنه لا تعارض بين الدين والفلسفة ويتركهما متجاورين متلازمين كما فعل(٢) .

موقف ابن سينا من صفات المعانى :

رأى ابن سينا استحاله أن تكون صفات المعانى (الحياة والاراده – والسمع – والبصر – والكلام) صفات وجودية زائدة على الذات، لأن كون وجودها من ذاتها يستلزم أن تكون واجبه الوجود بالذات وهذا يؤدى إلى التعدد فى الواجب وهو باطل.

أما كون وجودها من الغير فهو أيضا مستحيلا، لأن ذلك الغير :

---

(١) الاشارات جـ ٢ ص ٧٢، والشفاء جـ ٢ ص ٥١، والنجاه ص ٤٠٤ والرسالة العرشية ص ٩ بتصرف.

(٢) ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٠٢ مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية سنة ١٩٧٢.

- أما أن يكون الواجب.
- وأما أن يكون غيره.

ولا يجوز أن يكون غيره، لأن ذلك يؤدى إلى القول بأن الواجب محتاجا إلى ذلك الغير فى ثبوت شئ له وهو باطل.

ولا يجوز أن يكون الواجب هو العله فى وجودها، لأنه بهذا الوصف يكون فاعلا لها. فيكون الواجب قابلا وفاعلا.

ولا يجوز ذلك لما ثبت من كونه تعالى عالما وقديما من كل وجه. والواحد البسيط لا يتركب (أى أنه تعالى بهذا المعنى يتركب من ذات القديم الواجب الخالق، ويتركب ايضا من الصفه المخلوقه) والدليل على ذلك أن الجسم إذا كان محركا ومتحركا فلابد أن تكون جهه التحريك فيه مغايره لجهة التحرك.

ويتضح من ذلك استعمال ابن سينا لقياس الغائب على الشاهد الذى اتبعه المتكلمون فى كثير من ادلتهم :

* **الحـــياة**

أذن لابد أن يكون الواجب حيا لأن معنى الحياة إنما يتم بالفعل والادراك، وقد ثبت أنه عز وجل دائم الفعل والادراك ومحال أن تكون حياته كحياتنا وفى ذلك اشارة وتوظيف لقوله عز وجل (ليس كمثله شئ) وهى القاعدة الاساسية فى الحديث عن الذات الإلهيه، ولأن حياتنا إنما تتم بقوتين احدهما تدرك، والاخرى تفعل، والتعدد فى ذات البارى مستحيل، فلابد أن تكون حياته مغايره لحياتنا.

* **معنى الحياة التى يتصف عز وجل بها**

وحياته تعالى : هى العلم والادراك فقط، وذلك لأن علمه فعلى وسبب فى صدور الكائنات عنه، فالعلم وحده يتحقق الفعل والادراك، وبهما يتم معنى الحياة.

* **الإرادة**

ويرتبط بما سبق وصفه عز وجل بأنه مريد لما فى قوله تعالى إنما امره إذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، فتحقق مراده تعالى مرتبط بحياته وعلمه.

وذلك لأنه يعلم ذاته التى هى مبدأ النظام والخير فى الوجود وعلمه بالذات على هذه الصورة يجعله عالما بفيضان الخير والنظام عنه، فيكون معلوما له ومشعورا بصدوره عنه.

وكل معلوم الكون عن مبدأه ويكون كمالا لفاعله يكون مرادا، ويكون فاعله مريدا، وهذا ما يثبته الشرع ويتضح منه أن ارادته تعالى ليست كأرادتنا، لأن الارادة الانسانية تستلزم النقص لاننا لا نريد شيئا إلا بقصد أن تستكمل به، والبارى لا يجوز عليه التركيب. وليس له عرض يستكمل به. بل هو الغنى المطلق. وكل من لا غرض له لا قصد له ولا ارادة بالمعنى المتعارف.

فيتضح من ذلك أن ارادته تعالى ضرب من الاراده العقلية المحضة[١] التى هى الشعور والرضا، أى العلم وعدم الكراهه. وعلى ذلك فالارادة بهذا المعنى تعود إلى العلم وتغايره، والعلم من مقتضيات الواجب وخصائصه.

وخلاصة القول هنا أن ابن سينا اراد أن يحقق أكبر قدر من التوافق بين ماجاء فى الدين بنص القرآن فى صفه الارادة وأن يجمع لها الشمائل والخصائص الفلسفية، أما تكيفه لهذه الارادة على الوجه الذى شرحه فهو عندى غير مقبول لأن موضوع فيضان الخير عنه وعلمه بذلك لا اعتقد أن هذا هو المعنى المراد من الاراده بل أنه يسلب عنه هذه الاراده لو قسنا ذلك على حرارة النار من النار، أو ضياء الشمس من الشمس، فإن حصول الحرارة والضياء بالضرورة لا بالارادة، إما أنه تعالى يريد لا ليستكمل به ذاته ولا قصد له فهذا امر لا نحيط به علما، لأن من لا قصد له قد يؤدى إلى القول بالعبث، ثم أن عجز العقل عن ادراك الشئ (القصد) لا ينفى حصوله والله تعالى منزه عن العبث والنقص، ونحن لا نستطع إدراك كنه ذات الله ولكننا نستطيع أن ندرك الآثار المختلفة المترتبة على الوصف المنسوب له تعالى سواء فى القرآن الكريم أو السنه النبوية المطهره.

* **القـــدرة**

وهو تعالى (قادر) : وذلك لأن القادر هو الذى يصدر عنه الفعل على وفق علمه وارادته، وقد ثبت أن الواجب عالم. وأن العلم نظام الخير على وجه يعلم معه أنه اثر من آثار كما له. وهو الارادة. وأن الفعل الصادر عنه يكون على وفق ما يعلمه ويرضاه.

---

(١) الرسالة العرشية ص ١٠، ١١، ١٢، النجاه ص ٤٠٨ بتصرف.

فإذن هو قادر وهو ما اثبته الدين، وليست قدرته كقدرتنا، لما تستلزمه القدرة الانسانية بالاضافة إلى العلم من الارادة المتجددة المنبعثه من القوة الشوقية التى تحرك القوى المتحركة، فتحرك العصب وتحرك الاعضاء الآليه، وتحرك الآلات الخارجية.

أما قدرته تعالى فهى عبارة عن العلم بأن ذاته مبدأ لفيضان الوجود عنه على الصورة التى يوجد بها فى الخارج، فإن هذا العلم يكفى فى ابراز ويحقق معنى القدرة، وعلى ذلك فلا تعارض بين العلم والقدره.

نخلص من ذلك أن ابن سينا يجعل الارتباط بين صفات الله عز وجل ارتباطا قويا فالعلم بإعتبار ما اراد يكون معناه اراده وقبول ورضا، والعلم بإعتبار التحقق والحصول فى الخارج مع الارادة المتجددة قدره.

وأعتقد أن ابن سينا بذلك خرج أيضا عن معنى القدره لاعتبارات العلم وهى بالطبع تختلف عن العلم ذاته ولكنها قاصره عن إدراك حقيقة هذه الصفه، وهى بالطبع لابد أن تكون مؤثره وحقيقية، فى حين إنها نوع من العلم ويختلف عن ذات العلم، مما يجعل الامر أكثر تعقيدا وغموضا.

* **السمع والبصر**

وهو تعالى (سميع بصير) : وذلك لأن السميع هو المدرك للمسموعات، والبصير هو المدرك للمبصرات. ولما كان الله مدركا للمسموعات والمبصرات فهو تعالى سميع بصير.

وبذلك نعود مرة ثانية لارتباط العلم بهذين الوصفين فالاتصاف بهما عبارة عن علمه بهما علما يليق به، فهو يرى أن هناك اختلافاً بين مدلول العلم والسمع والبصر.

وابن سينا يعلل للاختلاف فى اسماء العلم بإختلاف الافات فهو بإعتبار علمه بالمسموعات سميع، وبالمبصرات بصير، وببواطن الامور شهيد، والمعدودات محصى، وبدقائق الاشياء مع رعايته اللطيف، وبإعتبار علمه بالكل عالم الغيب والشهادة.

* **الكـــلام**

وهو تعالى متكلم ولكن كلامه ليس من جنس كلامنا فهو لا يمكن أن يعود إلى العبارات المردده، ولا إلى حديث النفس الذى يعبر عنه بألفاظ مختلفة، فإن صفات الله تعالى من البساطة والتجرد تتنافى مع ذلك تمام المنافاة، أى أن كلامه تعالى عبارة عن فيضان العلوم منه على لوح قلب النبى صلى الله عليه وسلم بواسطة القلم النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب.

إذن فصفة العلم كسائر صفاته تعالى تعود إلى صفه العلم التى توجبها الفلسفة لله تعالى.

نخلص من ذلك إلى أن ابن سينا يرى أن صفات المعانى ترد إلى صفه العلم أى أنها عبارة عن العلم واضافة أى أنها مركبه أو بعبارة أخرى مركبه من سلب واضافة. أى سلب الكثرة عنه تعالى، وإضافة الصفة، ولهذا نجده يقول : " فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه (أن) و (موجود)

ثم الصفات الاخرى يكون بعضها المتغير فيه هذا الوجود مع اضافته وبعضها هذا الوجود مع السلب وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثره البته ولا مغايرة "(١) .

ويقول : " وهكذا انطلق عليه جميع الصفات بشرط الا تتكثر فى ذاته ولا تنخرم وحدته، ولا تتطرق إليه جميع العلل فهو واجب الوجود. وهو واحد لا عله له، وهو تام الوجود لا يفوته منه كمال "(٢) .

وبذلك يكون ابن سينا اتبع طريق فلسفى فى اثبات ما اثبته الله عز وجل لنفسه فى كتابه الكريم.

ومع ذلك فإنى اعتقد أن ابن سينا لم يوفق فى ذلك تمام التوفيق بل أنه لجأ إلى التعسف أو افتراض امور غير مقبولة دينيا بالنسبة لذاته تعالى، فلو جاز ان نقول أن العقل الفعال أو الملك المقرب يفيض على عقول البشر فهذا جائز، أما الفيض بالنسبة للذات الإلهيه فهو يدخلنا فى اشكالات عقلية لا تستطيع الفلسفة الاجابة عنها ومن هنا اعتقد أن السكوت عن ذلك اقرب للحق لأن لا يجوز البحث فى كنه الذات أو متعلقها وكل ما تستطيع ادراكه هو الأثر المترتب عن الصفه أو الفعل كدلاله الاتقان على وجود الصانع العليم القادر.

وبالرغم من ذلك لا نستطيع أن نقلل من شأن محاولات ابن سينا التى مهما بلغ بها من القوة فإنها لا تخرج عن كونها محاولات بشرية يعتريها النقص، ولأن غايته من البداية صيانة ذاته تعالى أن يساء تصورها من قبل

---

(١) النجاه ص ٤١٠ القسم الثانى للشيخ ابن سينا ط٢ سنة ١٣٩٦ ، سنة ١٩٧٩ م.

(٢) الرسالة العرشية ص ١٣ لابن تيميه.

الانسان المعتقد، فأعتمد فى ارائه علـى التوفيـق بيـن الديـن والفلسـفة مستعملا التأويل العقلى.

" وابن سينا – كواحد من الفلاسفة الاسـلاميين فـى القـرون الوسـطى – قبل الفلسفة الدخيله، حتى فى جانب مابعد الطبيعة، على أنها حكمه تكاد تكـون معصومه من الخطأ "[١] فما المـراد بالحكمـة عنـد ابـن سـينا ؟ هـذا مـا سـوف اوضحه فى الأسطر التالية :

الحكمة عند ابن سينا :

يرى ابن سينا " أن الحكمة : استكمال النفـس الانسـانية بتصـور الامـور والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية على قـدر طاقـة الانسـان[٢] ، وهـو مـن خلال هذا التعريف يجعل نصب اعيننا الغايه التى من أجلها ننشد الحكمة وهى استكمال النفس الانسانية ويحدد الاسلوب الذى يجب أن نتبعه لنصـل إلـى هـذا الاسـتكمال فيرى أن تهذيب النفس هـو السـبيل لتحصيـل السـعادة ويتـم ذلـك بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية، أى أنه يرى أن الوصول إلى السعادة يتم عن طريق الحكمة وهى ليست على درجـة واحـدة بـل يقسـمها إلى قسمين :

١- **الحكمة العملية :**

وهى الحكمة المتعلقة بالامور العملية التى يجب ان نعلمها ونعملها وهى ثلاثة أقسام :

---

(١) مشكلة الألوهيه بين ابن سينا والمتكلمين د/ محمـد البهى مكتبـة وهبـه سنة ١٩٨١ ص ٧.

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاستاذ مصطفى عبد الرازق ص ٥٦.

أ - **حكمة مدنية**

ويتعلم بها كيف يجب أن تكون المشاركة التى تقع فيما بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان.

ب - **الحكمة المنزلية**

ويتعلم بها المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجه ، ووالد ومولود، ومالك وعبد.

جـ - **حكمة خلقية**

ويتعلم بها الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتظهر عنها النفس.

٢- **حكمة نظرية :**

وهو الحكمة المتعلقة بالامور التى لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها، وهى ايضا ثلاثة أقسام :

أ - **حكمة طبيعية**

وتتعلق بما فى الحركة والتغيير من حيث هو فى الحركة والتغيير.

ب - **حكمة رياضية**

وتتعلق بما فى شأنه أن يجرده الذهن عن التغيير وأن كان وجوده مخالطا للتغيير.

جـ - **معرفة الربوبية**

وهى تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغيير فلا يخالطها اصلا لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود إليها وهى الفلسفة الأولى والفلسفة الإلهيه جزء منها.

ومبادئ هذه الاقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من ارباب الملـه الإلهيه على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية علـى سبيل الحجـه، ومن أوتـى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بأحدهما فقد أوتى خيرا كثيرا[١] .

مما سبق نخلص لموقف ابن سينا من الحكمه نجد أنها عبارة عن شقين احدهما متعلق ومستفاد من جهه الشريعة الإلهيه والآخر مستفاد من ارباب الملة الإلهيه على سبيل التنبيه. أى أنه يرى أن الكتب الإلهيه كافيه لتحصيل السعادة لما تحويه من حكمة نظرية وعملية بأقسامهما، فالحكمة العملية يمكن الاستعانه به للتعاون وتحصيل السعادة والاخلاق وهى غاية دنياوية ترشدنا لها الكتب السماوية من خلال الاوامر والنواهى والقواعد الأخلاقية.

أما الحكمة النظرية فهى تتعلق بالأمور النظرية التى يجب ان ندركها ونحصلها لتوصلنا للسعادة فى الحياة الأخرى وفى ذلك يقول ابن سينا : "الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه، وما الواجب عليه عمله مما ينبغى أن يكتسب فعله، لتشرف بذلك نفسه

(١) المرجع السابق ص ٥٧.

وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالاخرة. وذلك بحسب الطاقة الانسانية "(١) .

تعقيب على فلسفة ابن سينا

ابن سينا فيلسوف مسلم عاش فى فترة ازدهار فكرى وحضارى عظيم كان له أكبر الأثر فبرع فى فنون وعلوم كثيرة كالمنطق والهندسة وعلم القرآن، اطلاع على المؤلفات التى عرفت فى عصره وفرع من تحصيلها بأسرها حتى لقب بالشيخ.

كان انتمائه الدينى قويا وجعل من قضية التوفيق بين الدين والفلسفة شاغله الشاغل، ففى كل موقف نجده موفقا حتى لو اضطر إلى التأويل والتعسف ليصل لمراده.

تأثر بمن سبقوه، كما تأثر بالفلسفة اليونانية فدفعه ذلك للدفاع الدائم عنها.

تناول القضايا الفلسفية سواء ما اتصل منها بالجانب الإلهى وما اتصل بالجانب الكلام الذى عبر عنه بطريقة ومنهج فلسفى يختلف عن منهج المتكلمين، ثم نجده يربط بين الجانبين فيكون أحدهما كالمقدمات الأولية لاثبات الثانى.

استعمل منهج منطقى بنائى لاثبات قضاياه.

ورغم مكانته العظيمة إلا أن فكره لم يخل من بعض التقصير أو الجوانب السلبية التى تفرضها بشريته.

---

(١) المرجع السابق ص ٥٨.

الخـــاتمة

هذه نبذه وفكـرة بسـيطة عـن الفكـر الاسـلامى وتعريفـه ومجالاتـه وخصائصه التى تميزه عن أى فكر آخر، وهو فكر عقلى صبغه الدين بصبغته وأتخذ من العقل منهجا توفيقيا بيـن الأراء الدينيـة التـى لايحيـد عنهـا المسـلم، والذى اراد أن يدعم بالبرهنـه العقليـة قضايـاه ليفتـح بذلـك سـبلا لنشـر دعوتـه المبنيـة علـى اليقيـن العقلـى، فالاسـلام ليـس الديـن الـذى يجـوز أن ينشـر بحـد السيوف، ولا هو الدين الذى يكون مجرد ميراث من الاجداد فيقول اتباعه "هذا ما الفينا عليه آبائنا" ولكنه دين يجمع بين إيمان القلب ويقين العقل.

وهذه نبذه عن فلاسفة المشرق أول مـن فتحـوا البـاب للتفلسـف ولإثبـات قضايا الدين فلقد تـأثروا بـالفكر اليونـانى وهـذه حقيقـة لكنهـم آثـروا فـى الفكـر الإنسانى كله حتى العصر الحديث فنقلوا عنه اراءه واسـتخدموها فـى مجـالات الحياة ووضعوا قواعد البراهين والاسس السليمة للاستنباط العقلى فكانوا بحـق اساتذه لكل الحضارات الانسانية، فلم تكن عقولهم تخصصيه فى ادلتهـا ولكنهـا جمعت بين كونها عقول موسوعية تستطيع أن تلم بعلوم كثيرة تجمع بينها بدقة ووضوح كما إنها عقول تخصصية إذا عمدت لدراسـة جزئيـة او موضـوع لـم تتركه إلا بعد أن تجد له الحلول الشافية التـى ايدهـا العلـم الحديـث بعـد قـرون عديدة.

فهؤلاء هم فلاسفة المشرق " الكندى والفارابى وابن سينا " بـدأوا طريقـا واحد وسلكوا منهجا عقليا فريدا حتى توصلوا بدأب البحث والدراسة إلى وضـع قواعد ثابتة للفكر الفلسفى الاسلامى فى المشرق وقد لاحظت النتائج الاتيه مـن خلال هذه الدراسة .

- وضع فلاسفة المشرق صورة واضحة لقضايا الفكر الإسلامى الفلسفى فى جانبين.

الجانب الأول جانب إلهى يتعلق بالموضوعات الدينية والاسلامية وسلكوا فى ذلك مسلك يجمع بين الفلسفة وعلم الكلام.

الجانب الثانى الفلسفة الميتافيزيقية التقليدية، وأيضا لم يكن مسلك فلاسفة الاسلام مسلك تقليدى فقد ربطوا بين هذه القضايا التى اثارها اليونان وكانت موضوعا لفلسفتهم وبين تراثهم الدينى ولكن الربط لم يكن بطريق مباشر كطريق المتكلمين ولكنهم كانوا يلمحون للمعنى المأخوذ عن الدين ويبرهنون على صدقه ودلالته بطريق العقل، بحيث لايجد العقل مفر من الرجوع إلى الاراء الدينية الموجودة فى القرآن والسنة.

وقد رسموا بذلك صورة واضحة لآرائهم وفلسفتهم تميزت بالوضوح والشرح والتعليل والبرهنه، فكل نقطة من النقاط تسلم إلى لاحقتها ولا يتركها الفليسوف إلا بعد أن يشرحها شرحا واضحا ويعلل لما يصل إليه من نتائج.

- تلك النماذج أو أهم الشخصيات الفلسفية فى المشرق تميزت عقولهم بالموسوعية وبدأوا بتحديد المصطلحات والتقسيمات المنطقية الموصله بالضرورة إلى اليقين فوضعوا بذلك منهجا فى البحث العلمى يتفق وطبيعة البحث النظرى.

- ظهور بعض السلبيات التى لا يخلو منها فكر منتسب للإنسان، وأهم تلك السلبيات على الاطلاق أن هؤلاء الفلاسفة تلقوا الفلسفات الواردة عليهم من الشرق والغرب حتى ما اختص منها بما وراء الطبيعة وقبلوها على إنها

حكمة معصومه من الخطأ ، رغم أنهم تمسكوا بما أعتقدوه وآمنوا به وهو الدين الإسلامى، وحاولوا أن يؤيدوه بالعقل أو الفلسفة ليكونوا بذلك دعاه ناصرين للدين، لأن القاعدة عندهم، إذا اتفقت الحكمة والوحى - كان ما اتفقا عليه مؤكدا فى الصحة ويقينى فى المعرفة.

من هنا وجدوا أن لا طريق لتحقيق ذلك إلا بالتأويل والتوفيق بين النص والعقل ولو بطريق تعسفى غير دقيق.

- امتاز فكرهم بجدلهم العقلى الذى يعتمد على الفكر الإغريقى المتميز بأسلوب خاص فى المحاجه، وبناء الأدلة بالاضافة لمحاولته (الفكر الإسلامى) الربط بين هذه الفلسفة والفلسفات الشرقية والتصوف وتعاليم الدين سواء كان اسلامى أو مسيحى، أو شروح عقلية لبعض الديانات الاريه بهدف التوفيق بين الدين والفلسفة أو بعبارة أدق استعمال الفلسفة كأداه لفهم الدين خاصة الامور التى لم تتضح فيه كالموضوعات التى تتصل بما وراء الطبيعة.

المراجـــــع

* القرآن الكريم

١- ابن سينا بين الدين والفلسفة.

٢- احصاء العلوم للفارابى . د / عثمان امين

٣- اراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى.

٤- الاستشراق والفلسفة الاسلامية د/ ماجة محمد كامل.

٥- الاشارات لابن سينا.

٦- تاريخ الحكماء للقفطى.

٧- تاريخ الفلسفة العربية - حنا الفاخورى وخليل الجر.

٨- تاريخ الفلسفة فى الإسلام - دى بور - ترجمة د/ محمد عبد الهادى ابو ريده.

٩- التبصير فى الدين لأبى اسحاق الاسفرائينى.

١٠- تفسير الزمخشرى.

١١- التفكير الفلسفى فى الإسلام.

١٢- تمهيد لتاريخ الفلسفة للشيخ مصطفى عبد الرازق

١٣- الثمره المرضية فى بعض الرسالات الفارابية - د/ ابراهميم مدكور

١٤- الجانب الإلهى من التفكير الفلسفى - د/ محمد البهى

١٥- الجمع بين رأى الحكيمين للفارابى.

١٦- دائرة المعارف الإسلامية.

١٧- رسائل الكندى الفلسفية - د/ محمد عبد الهادى ابو ريده.

١٨- الرسالة العرشية لابن تيميه.

١٩- سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون لابن نباته.

٢٠- السيرة النبوية لابن هشام.

٢١- الشفاء لابن سينا.

٢٢- الطبقات لابن سعد جـ ٢.

٢٣- عيون الانباء.

٢٤- عيون المسائل لابى نصر الفارابى.

٢٥- فجر الإسلام - د/ أحمد أمين.

٢٦- فصوص الحكم للفارابى.

٢٧- الفكر الفلسفى فى الإسلام - د / عبد اللطيف محمد العبد.

٢٨- الفكر الفلسفى - د / نجاح محمود الغنيمى.

٢٩- فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية مع بيان مصادرها - د/ فيصل بدر عون.

٣٠- فيلسوف العرب والمعلم الثانى (الفارابى) - د / سعيد زايد.

٣١- فليسوفان رائدان الكندى والفارابى - د/ مصطفى عبد الرازق.

٣٢- الفهرست لابن النديم.

٣٣- فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق - د/ ابراهيم مدكور.

٣٤- القرآن والفلسفة - د/ محمد يوسف موسى.

٣٥- الكندى فيلسوف العرب - د/ أحمد فؤاد الاهوانى.

٣٦- الكندى وفلسفته - د/ محمد عبد الهادى أبو ريده.

٣٧- مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية - د/ حامد طاهر.

٣٨- مذاهب فلاسفة المشرق - د/ عاطف العراقى.

٣٩- مشكلة الالوهيه بين ابن سينا والمتكلمين - د/ محمد البهى.

٤٠- معانى الفلسفة - د/ أحمد فؤاد الاهوانى.

٤١- معجم المؤلفين وتراجم مصنفى الكتب العربية جـ ١ تـأليف عمـر رضـا كحاله.

٤٢- الملل والنحل للشهرستانى.

٤٣- النجاة لابن سينا.

٤٤- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - د/ عاطف العراقى.

٤٥- نوابغ الفكر (ابن سينا) - د/ فتح الله خليف.

٤٦- وفيات الاعيان لابن خلكان.

فهرست الموضوعات

رقم الايـــداع
١٠٩٤١ / ١٩٩٤

الترقيم الدولى

977 - 5261 - 32 - 5